عالم المعرفة

354
أغسطس
2008

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

العولمة والثقافة

تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان

تأليف: د. جون توملينسون
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد

إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

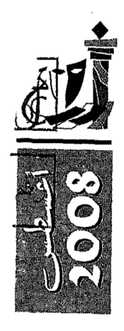


العولمة والثقافة

تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان

تأليف: د. جون توملينسون

ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد





سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

المشرف العام:

أ. بدر سيد عبدالوهاب الرفاعي
bdrifai@nccal.org.kw

هيئة التحرير:

د. فؤاد زكريا/ المستشار

أ. جاسم السعدون

د. خليفة عبدالله الوقيان

د. عبداللطيف البدر

د. عبدالله الجسمي

أ. عبدالهادي نافل الراشد

د. فريدة محمد العوضي

مدير التحرير

هدى صالح الدخيل

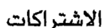
سكرتير التحرير

شروق عبدالمحسن مظفر
alam_almarifah@hotmail.com

التنضيد والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج
في المجلس الوطني

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية



دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 247 - 0

رقم الإيداع (٢٠٠٨/٠٠٠٦٨)



العنوان الأصلي للكتاب

GLOBALIZTION AND CULTURE

by

John Tomlinson

Polity Press, United Kingdom, 1999.

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd. Cambridge.

حقوق الطبع محفوظة بالكامل للمجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب ــ دولة الكويت

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

رجب ١٤٢٩ ـ أغسطس ٢٠٠٨

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

المحتوى



شكر وتقدير

لقد استفاد هذا الكتاب كثيرا من مناقشتي مع عدد كبير من الناس - بعضهم محبذ للأفكار التي يحملها هذا الكتاب، وبعضهم متشكك فيها (بصورة ودية). لقد امتحنت بعض الحجج في البداية كمقالات مستضافة في عدد من ورش العمل والندوات، وأنا مدين للأشخاص التالية أسماؤهم لدعواتهم الكريمة، وحسن ضيافتهم، وتعليقاتهم المفيدة: ياب فيرهول وهانز بيرتنز من جامعة أوتريخت، وريتفا ليفو - هندريكسون وكارل نوردنسترينغ من الجمعية الفنلندية لأبحاث الاتصال الجماهيري، والراحل فنسينت توكر من جامعة كورك، وفرانز شورمان وديتليف هاوده من مركز العالم الثالث بجامعة نيخميجن، وكلايف بارنيت وموراي لو من قسم الجغرافيا بجامعة ريدنغ، وبارباره أوكونور من جامعة مدينة دبلن، ومحمد صالح ويان نيدرفين بياتريس من معهد الدراسات الاجتماعية في لاهاي. وأنا مدين أيضا للأشخاص التالية أسماؤهم بسبب الطرق التي أثّروا بها في منهج تفكيري في العولمة والثقافة وأثروها، بطرق متعددة، وهم

مارتن ألبراو، وآش أمين، وأنتوني جيدنز، ولوك غود، وستيوارت هل، وسيز هاملينك، وجيمس لول، وتوني ماكغرو، وغراهام ميردوك، وريناتو أورتيز، ويان آرت شولته، وأنابيل سريبيرني - محمدي، وبيتر تايلور، وكين تومبسون، وجيليان يونغس. أما أعضاء هيئة التدريس في قسم العلوم الإنسانية بجامعة ترينت في نوتنغهام، فقد مثلوا بيئة عمل فكرية محفزة وداعمة على نحو فائق، وذلك طوال فترة عملي معهم خلال السنوات القليلة الماضية، كما استفدت كثيرا من عدد من المناقشات مع أصدقائي وزملائي في مركز CRICC وفي مركز النظرية والثقافة والمجتمع، وخصوصا: روجر بروملي، وديبورا تشامبرز، وهوغو دي بورغ، وكريس فاراندس، ومايك فيذرستون، وريتشارد جونسون، وإلينور كوفمان، وعلي محمدي، وبرافاتي راجهورام، وكريس روجيك، وتريسي سكيلتون، وباتريك ويليامز. أما تيري ماكسويني فقد زودتني بدعمها فائق الجودة في مجال السكرتارية كالمعتاد. ومن جانبها، قدمت ريبيكا هاركين من مطبعة بوليتي كثيرا من التعليقات المفيدة على المسودات الأولى للكتاب. وفي النهاية، أود القول إن آني جونز هي دائما أهم مصادر التحفيز العقلي والنقد الحاد - آه أيتها المحاربة العادلة (الأخرى)!



العولمة والثقافة

تقع العولمة في القلب من الثقافة الحديثة؛ وتقع الممارسات الثقافية في القلب من العولمة. وهذه هي العلاقة المتبادلة التي سأحاول ترسيخها في هذا الفصل واستكشافها في الفصول التالية. ليس هذا بالادّعاء المبالغ فيه: فلست أقصد القول بأن العولمة هي المحدِّد الوحيد للتجربة الثقافية الحديثة، ولا أن الثقافة بمفردها هي المفتاح المفاهيمي الذي يفك مغالق القوة الدينامية الداخلية للعولمة. ولذلك، فهو ليس ادّعاء بأن سياسات واقتصاديات العولمة ينتج عنها تقرير ثقافي يتخذ أولوية مفاهيمية. لكنه يتمثل في إثبات أنّ العمليات التحويلية transformative الهائلة لعصرنا الحديث، والتي تصفها العولمة، لا يمكن أن تُفهم على نحو صحيح حتى تُدرك من خلال المفردات المفاهيمية للثقافة؛ وبالمثل، فإن هذه التحولات تغيّر نسيج التجربة الثقافية ذاته. كما أنها، في الحقيقة، تؤثّر في إحساسنا بالهوية الحقيقية للثقافة في العالم الحديث. إن العولمة والثقافة كلتيهما

«بيتر غرايمز: أنا مواطن،
تمتد جذوري هنا
في الحقول المألوفة،
والمستنقعات، والرمال،
والشوارع العادية،
والريح السائدة...
وبفعل حنان
نظرة عابرة.
الكابتن بالسترود: كان بوسعك التخلص من هذه المراسي
لو كانت لديك الإرادة.»

بنيامين بريتن/ مونتاغو سلاتر: بيتر غرايمز

مفهومان يتسمان بأعلى مراتب العمومية، وهناك خلاف سيئ السمعة حول معنى كل منهما. لا يهدف هذا الكتاب بالتأكيد إلى إجراء تحليل شامل لأيهما: بل إنه، بتواضع أكثر، يحاول إدراك العناصر الرئيسية للعولمة ضمن ما يمكن تسميته بالسجلّ الثقافي cultural register. وفي هذا الفصل الأول، أقدم فهما موجّها لمفهوم العولمة ضمن هذا السجلّ، وبعد ذلك أحاول إظهار السبب في أن كلا من الثقافة والعولمة مهمة جوهريا للأخرى.

العولمة كمرتبطية معقّدة

لبناء هذه الحجّة، سأبدأ بفهم أساسي بسيط، وغير مثير للجدل نسبيا، للعولمة كحالة تجريبية للعالم الحديث: وما سأطلق عليه اسم *المرتبطية المعقّدة complex connectivity*. وبهذا أعني أنّ العولمة تشير إلى تلك الشبكة سريعة التطور ومتزايدة الكثافة دوما من الترابطات interconnections والعلاقات المتبادلة interdependences التي تميّز الحياة الاجتماعية الحديثة. إنّ فكرة المرتبطية توجد بصورة أو بأخرى في أكثر التقارير المعاصرة عن العولمة. إن ماغرو McGrew، إذا أردنا ضرب مثال نمطي، يتحدث عن العولمة على اعتبار أنها «ببساطة، تقوية أواصر الترابط العالمي» ويشدّد على تعدّد الروابط التي ينطوي عليها ذلك: «في الوقت الحاضر، نجد أن السلع، ورأس المال، والبشر، والمعرفة، والصور، والجريمة، والملوثات، والمخدّرات، والأزياء، والمعتقدات تتدفق كلها بسهولة عبر الحدود الإقليمية. إن الشبكات، والحركات، والعلاقات الاجتماعية العالمية واسعة الانتشار في كل المجالات تقريبا، من الأكاديمية إلى تلك الجنسية» (1992: 65/67). هناك نقطة مهمة يجدر بنا استنباطها هنا، وهي أن الارتباطات المقترحة توجد في عدد من *الأشكال modalities* المختلفة، التي تتراوح بين العلاقات الاجتماعية - المؤسساتية المتنامية بين الأفراد والجماعات في كل أنحاء العالم، إلى فكرة «التدفق» المتزايد للسلع والمعلومات والبشر والممارسات عبر الحدود الوطنية، إلى أشكال الاتصال الأكثر «واقعية»، الناتجة عن التطورات التقنية مثل النظام الدولي للنقل الجوي السريع و«الغرابة» الأكثر حَرْفيّة لأنظمة الاتصالات الإلكترونية.

يكتب ماغرو من منظور السياسة الدولية، لكن بوسعنا أن نجد صياغات مماثلة - مثل «الترابطات» و«الشبكات»، و«التدفق» - في الدراسات الاجتماعية (Lash and Urry 1994; Castells 1996, 1997, 1998)، والدراسات الثقافية (Hall 1992)، أو التقارير الأنثروبولوجية (Friedman 1995). وما يوثقه هذا يمثل على الأقل درجة أساسية من الإجماع على الحقيقة التجريبية التي تحيلنا إليها العولمة. وهذه الارتباطات متعددة القيم هي ما يربط الآن ممارساتنا، وتجاربنا ومصائرنا البيئية والاقتصادية والسياسية معا عبر العالم الحديث. وبالتالي، فإن المهمّة العريضة لنظرية العولمة تتمثل في كل من فهم مصادر هذه الحالة من المرتبطية المعقّدة، وترجمة نتائجها عبر المجالات المختلفة للوجود الاجتماعي.

ومن بين أهم الخصائص المميّزة لفكرة العولمة نجد كيف يبدو أن كل أنواع التضمينات تتدفّق منها بسهولة وبغزارة. وهي مفهوم خصب بصورة استثنائية من حيث قدرته على توليد التخمينات، والفرضيات والصور والمجازات الاجتماعية القويّة التي تصل إلى أبعد بكثير من الحقائق الاجتماعية المجردة. بمعنى ما، يمكن أن يحسب هذا لمصلحتها، بطبيعة الحال، على اعتبار أن الحقيقة البسيطة لزيادة المرتبطية تتسم بمحدودية اهتماماتها، والتي، من دون تفسير وإسهاب، يمكن أن تبقى مجرد ملاحظة شبه مبتذلة. وبالتالي، فإن المرتبطية تمثل حالة تحتاج بصورة مباشرة إلى إسهاب وتفسير. وعلى أي حال، هناك أيضا خطر الالتباس الذي ينشأ عن الميل نحو الانحراف المفاهيمي الذي يبدو ملازما للفكرة. ولهذا السبب، نحتاج إلى ممارسة درجة ما من الحيطة في الطريقة التي نتعمق من خلالها في الفكرة المحورية للمرتبطية. ولتصوير كل من الحاجة إلى الإسهاب ومخاطره، أود أن ألقي نظرة على الطريقتين التي ترخي بهما الفكرة البسيطة للمرتبطية بظلالها على الموضوعات الأخرى.

المرتبطية والتقارب

أولا، يمكن أن تؤخذ فكرة المرتبطية للدلالة على تزايد التقارب proximity العالمي - المكاني: والذي تحدّث عنه ماركس في كتابه المعنون «معالم نقد الاقتصاد السياسي» Grundrisse، على أنه «إفناء المكان بالزمان»، والذي أشار إليه ديفيد هارفي (1989) Harvey على أنه «انضغاط الزمان - المكان».

والأمر المتضمن هنا هو إحساس بانكماش المسافات من خلال الانخفاض الدراماتيكي في الوقت المستغرق، إمّا بصورة مادية (على سبيل المثال، عن طريق النقل الجوي) أو تمثيلية (عن طريق النقل المتواسط إلكترونيا للمعلومات والصور)، لاجتيازها. وعند مستوى آخر من التحليل، تلقي المرتبطية بظلالها على فكرة التقارب المكاني عن طريق فكرة «تمديد» stretching العلاقات الاجتماعية عبر المسافة (Giddens 1990, 1994 a, b). إنّ الحديث عن العولمة مفعم بالمجازات التي تتعلق بالتقارب العالمي، و«بعالم منكمش»: من «القرية العالمية» الشهيرة لمارشال ماك لوهان McLuhan إلى صياغة الأمم المتّحدة أخيرا تعبير «جوارنا العالمي» (*) لوصف ذلك السياق السياسي العالمي المتنامي. إن كلا من هذه الاستعارات المجازية والصور يستمد إحساسه بالتقارب المتزايد، على وجه التحديد، من توسيع وتفصيل الأشكال المختلفة من المرتبطية. لكن التقارب/الحميمية ليس هو الشيء نفسه الذي تمثله المرتبطية: فهو في أحسن الأحوال إسهاب، وفي أسوئها خطأ.

يمتلك التقارب حقيقته الخاصة كوصف لحالة من الحداثة العالمية، التي هي عموما إما نظام فينومينولوجي (**) أو مجازي. ففي الحالة الأولى، يصف *مظهرا* واعيا شائعا للعالم باعتباره أكثر حميمية، وأكثر انضغاطا، وقريا لأنه جزء من الحسابات اليومية - على سبيل المثال - في تجربتنا بالنقل السريع أو استعمالنا العادي للتقنيات الإعلامية لجلب الصور البعيدة إلى أكثر أمكنتنا المحليّة حميمية. وفي الثانية، يقوم بنقل البداهة immediacy والعقلانية consequentiality المتزايدة للعلاقات المتماسفة (***) الحقيقية مجازيا. وهنا

(*) Our Global Neighbourhood.

(**) Phenomenological: ذو علاقة بالفينومينولوجيا أو علم الظاهرات، وهي طريقة لوصف الوعي أو الشعور وتحليله، وضعها في أوائل القرن العشرين الفيلسوف النمساوي إدموند هوسرل Husserl، وتستهدف فهم الظواهر الحياتية، عن طريق الدراسة المباشرة لمعطيات الوعي، من دون أي تأثر بأي افتراضات مسبقة، وبهذا يمكن للباحث النفاذ إلى البنى الأساسية للظاهرات، وإلى فهم العلاقة بين بعضها والبعض الآخر [المترجم].

(***) distanciated: وضع المصطلح الأجنبي في الأساس الفيلسوف الفرنسي ريكور (١٩١٣ - ٢٠٠٥)، وهو أحد أكبر فلاسفة القرن العشرين، ويعد فيلسوف الحوار بلا منازع. أما الترجمة العربية فقد وجد الدكتور جورج زيناتي مقابلا لها في اللغة العربيّة كلمة (تماسف)، لأنّ المؤلّف أرادها بالأصل تعبيرا عن المسافة الكافية لكي يدخل الموقف النقدي من خلالها. ولما كان المصطلح العربي غير مدرج في أي من المعاجم العربية المتوافرة، بل في ترجمة زيناتي لكتاب ريكور المعنون «الذات عينها كآخر»، فقد وددت نسب الفضل إلى واضع المصطلح العربي هنا [المترجم].

نجد أن الارتباطات التي تؤثّر في حياتنا (على سبيل المثال، الشبكات المالية التي تربط حساباتنا المصرفية بالسوق الرأسمالية العالمية، أو التهديدات البيئية العالمية المشتركة مثل «الاحترار العالمي» الذي نواجهه) تُدرك كما لو أنها تقرّبنا بصورة أوثق. فالتقارب، إذن، يأخذنا إلى أبعد من الحالة «التجريبية» للمرتبطية. ليس الأمر أنّ هذه اللغة مضلّلة أو عاجزة، بل إنها على الرغم من ذلك مهمة للمحافظة على التفريق بين هذه الفكرة وفكرة المرتبطية.

وذلك لأن حالة المرتبطية لا تؤيد فكرة التقارب فقط، لكنها تضفي طابعها الخاص على الطّريقة التي نفهم بها «التقارب» العالمي. فأن تكون مرتبطا يعني أن تكون قريبا بطرق بالغة التحديد: فتجربة التقارب الناتجة عن هذه الارتباطات تتعايش في وجود *مسافة مادية physical distance* يستحيل نكرانها، وتتسم بثبات عنيد، بين الأمكنة والناس في العالم، والتي لم تتمكن التحولات التقنية والاجتماعية للعولمة من طردها. في ظل عالم معولم، يظل الناس في إسبانيا يعيشون بالفعل على بعد ٥,٥٠٠ ميل من الناس في المكسيك، تفصل بينهم، كما كانت الحال مع الغزاة الإسبان في القرن السادس عشر، رقعة خطرة وقاسية وهائلة من المحيط. يتمثل ما تعنيه المرتبطية في أنّنا نختبر تلك المسافة الآن بطرق مختلفة. نحن ننظر إلى مثل هذه الأماكن البعيدة روتينيا على اعتبار أن الوصول إليها سهل ميسور، إمّا تمثيليا من خلال تقنيات الاتصالات أو وسائل الإعلام، وإما جسديا، من خلال إنفاق كمية قليلة نسبيا من الوقت (ومن المال، بطبيعة الحال) على الطيران عبر الأطلسي. ولذلك لم تعد المكسيك تبعد بشكل ذي مغزى مسافة ٥,٥٠٠ ميل من مدريد: فهي تبعد عنها بزمن طيران قدره إحدى عشرة ساعة.

في الحقيقة، هناك طريقة للتفكير بشأن ذلك الإحساس المعيّن للتقارب الناتج عن شكل «تقني» من المرتبطية – والتي تتمثل في تحويل التجربة المكانية إلى تجربة زمانية، والتي تميز رحلات الطيران. تمثل الطائرات بالفعل كبسولات للزمن، فعندما نستقلّها ندلف إلى نظام زمني ذاتي الاحتواء، ومستقل، والذي يبدو مصمّما لفصل تجربتنا بصورة شبه كليّة عن موضوع الحركة فائقة السرعة عبر الهواء. إن السلسلة المألوفة لروتين الإقلاع، وتوزيع الصحف، والمشروبات المجّانية، ووجبات الطعام، وبيع السلع المعفاة من الرسوم

الجمركية، وعرض الأفلام خلال الطيران، تعمل كلها على تركيز انتباهنا على الإطار الزمني الداخلي لمقصورة الطائرة. ولذلك، ومن الناحية الفينومينولوجية، فإن «رحلتنا» ما هي إلا رحلة عبر هذه المتوالية الزمنية المألوفة وليس عبر الفضاء. فالذهاب من لندن إلى مدريد يمثل وقت تناول وجبة واحدة mealtime؛ ومن مدريد إلى المكسيك وقت تناول وجبتين، ومشاهدة فيلم، وفترة من النوم. وهلم جرا بالنسبة إلى الرحلات الأبعد. ولا يحدث سوى عندما ننظر من حين لآخر عبر النافذة، ربما لتتبّع شريط ساحلي، أنّنا قد نستشعر بصورة مؤقتة إحساسا بمدى عِظَم المسافات التي نمر فوقها في الحقيقة. والإحساس بضخامة هذا الفضاء، والذي سرعان ما يرتبط بأفكار مزعجة حول مدى ضعفنا، من المرجح أن يثبط همتنا عن الانشغال بهذه الحقيقة الخارجية [1]. والمريح أكثر من ذلك بكثير هو أن نركّز على شاشة عرض بيانات الرحلة داخل مقصورة الطائرة، والتي تترجم باستمرار آلاف الكيلومترات إلى «الساعات المتبقية حتى محطة الوصول»: وهي الحقيقة التي نعيشها في الواقع. ومن النادر جدا في الحقيقة أن تتطفّل الأرض التي نطير فوقها على تجربة السفر بالطائرات. قد يلفت طاقم الطيران انتباهنا إلى بعض الخصائص الطبيعية بعينها – «على يسارنا، يمكنكم أن تروا مدينة كيب كود» – لكن الأمثلة على أيّ إحساس أعمق بالإقليم الإنساني human territory هي نادرة لدرجة أنها تبدو شاذة: «عندما تمر رحلة طيران دولية فوق المملكة العربية السعودية، تعلن المضيّفة أنّه خلال الطيران، سيكون تعاطي الكحول محظورا في الطائرة. يبيّن هذا تعدي الأرض على الفضاء. أرض = مجتمع = أمة = ثقافة = دين: أي معادلة المكان الأنثروبولوجي، والمكتوبة على عجل في الفضاء» (Augé 1995:116). يفسر مارك أوجيه هذا على أنه التدخل القصير لكثافة الثقافة إلى «اللا مكان» non- place الذي يمثله فضاء شركة الطيران، لكن بوسعنا أن نراه على حد سواء باعتباره رمزا للاختراق الفضولي لرحلة معزولة عبر الزمن بفعل المظاهر الخارجية *للفضاء* (الإقليم) التي تبدو بعيدة كليّا عن هذه التجربة، بل في الحقيقة غير ذات صلة بها.

بعد قضاء بضع ساعات في هذه الرحلة الزمنية المعزولة، نصل إلى وجهتنا، وننهي الإجراءات الجمركية، ونخرج من مبنى المغادرة في المطار، وبطريقة سحرية «ها نحن قد وصلنا»، ونحن نرتدي الملابس نفسها التي كنا

نرتديها عندما استقللنا الطائرة (وهي الارتباطات الملموسة بموطننا الذي لا يبعد كثيرا) إلى بيئة غريبة، ومناخ مختلف، وربما لغة مختلفة، ومن المؤكد إيقاع ثقافي مختلف. ما نوع «القرب» الذي تنطوي عليه عملية كهذه؟ كيف، بالتحديد، تعمل المرتبطية الناتجة عن السفر بالطائرة على تقريبنا؟ مما لا سبيل إلى إنكاره أنها تجعل من السهل الوصول إلى الأماكن البعيدة دون إنفاق كلفة هائلة من الوقت، أو الطاقة أو المال (نسبيا). وهي تجعل الانتقال الجسدي مسألة روتينية - إلى شيء يمكن الوصول إليه في كثير من الأحيان خلال بضع ساعات، أو يوم أو نحوه على أقصى تقدير. لكن من المؤكد أيضا أن هذا التقارب ينطوي على مشكلات، فقد ولد كما هو من رحم الانضغاط المتحقق تقنيا للمسافة بفعل الزمن. ولأن الفضاء الذي نقطعه في هذه الرحلات من خلال المتوالية الروتينية «لزمن المقصورة» cabin time ليس مجرد مسافة طبيعية، بل هو المسافة الاجتماعية والثقافية (المملكة العربية السعودية = الإسلام = لا مشروبات كحولية) التي يحفظها ذلك الفضاء المادي «الحقيقي». وبالتالي، فإن مرتبطية النقل الجوي تطرح علينا، وبحدّة، ذاك السؤال المتعلق بتجاوز المسافة الاجتماعية - الثقافية.

من حالة الحياة المعلقة (*) التي تتمثل في الطيران، علينا إذن أن نواجه التلاؤم الثقافي للوصول. إن الرحلة التي نختبرها عبر الزمن عوضا عن المسافة لا تُعدنا للحقيقة الجديدة لهذا المكان. فنحن لم نواجه الإحساس بعبور المسافة «الحقيقية»: التغيرات التدريجية للمشهد، والتدرج في المناخ، وسلسلة التفاعلات الاجتماعية، والملل longueurs، وفترات التعطل والتوقف، واللحظات الرمزية لعبور الحدود والحاجات المادية المطلقة التي يمنحها السفر عبر «الزمن الحقيقي»، مثل رحلة بالسكك الحديدية. يتركنا انضغاط المسافة هذا مشوشين بصورة مؤقتة، وبالتالي نصبح في حاجة إلى التكيف مع حقيقة تتسم بأنها فورية ومتحدية في اختلافها otherness، ويرجع ذلك تحديدا إلى أنه يسهل الوصول إليها تماما. وبالتالي، فمن بين الإجراءات اللازمة لتحقيق العولمة، نجد مدى توافق قهر المسافة المادية مع مثيله في المسافة الثقافية.

(*) suspended animation: توقف الوظائف الحيوية بصورة مؤقتة، كما يحدث عندما يكون المرء مشرفا على الغرق [المترجم].

هناك طرق مختلفة يمكننا أن نفكّر من خلالها في هذا الموضوع. والأكثر وضوحا من بينها هو أن نسأل عن «مدى» اختلاف مكان الوصول في الحقيقة، أي في العالم الحديث، من مكان ركوب [الطائرة]. ويعني هذا أن ننتقل إلى الحديث عن المجانسة homogenization الثقافية. تطرح فرضية المجانسة العولمة باعتبارها متزامنة مع متطلبات ثقافة استهلاكية موحّدة، مما يجعل كل الأمكنة تبدو متشابهة تقريبا. ولذلك فإن التشديد على المجانسة الثقافية باعتبارها نتيجة للعولمة يعني الانتقال من المرتبطية، عن طريق التقارب، إلى فرضية الاتساق العالمي وكلية الوجود ubiquity. وكما سأجادل في الفصل الثالث، فهذا أمر مفاجئ، ويمثل، بطرق متعددة، حركة غير مبرّرة. وعلى أي حال، فبوسعنا أن نرى كيف أنه يمتلك قدرا من المقبولية، وخصوصا عند التفكير به من حيث علاقته بمثال النقل الجوي. ولأنه ليس هناك سبيل لإنكار التشابه بين المطارات في كل أنحاء العالم، فإن مخارج ومداخل الفضاءات الثقافية المختلفة، كما أشير إليها في كثير من الأحيان، تتسم بأنها متماثلة وموحّدة بدرجة مثيرة للفضول. وعلى أي حال، فقد تكون لهذه الملاحظة أهمية محدودة، إذ إنه من الواضح تماما أن المطارات تمثل أنواعا خاصّة من الأماكن المحددة بفعل المتطلبات الوظيفية لعملها، والذي يتمثل تحديدا في تقليل الاختلاف الثقافي لمصلحة مشتركة commonality وظيفية، بتيسير مرور المسافرين الدوليين. ولتحديد ما إن كانت فرضية المجانسة ستسود حقا، عليك أن تخاطر بالخروج من أمان المطار وتتوغل تدريجيا إلى عمق المنطقة الثقافية النائية hinterland المحفوفة بالمخاطر. قد يكون هذا أمرا يكره المنظّرون عمله. لأن الالتقاء بفوضى وخصوصيّة الممارسات الثقافية الفعلية يمثل بطبيعة الحال خطورة على النظريات – مثل فرضية المجانسة – التي أُسّست على مبعدة من التجريد الواسع. لدى ملاحظة النزعات الانضباطية المختلفة تجاه المستويات المتدرجة من التجريد النظري، لاحظ نيستور غارسيا كانكليني باستهزاء أنّ «عالم الأنثروبولوجيا يصل إلى المدينة سيرا على الأقدام، ويصل عالم الاجتماع بالسيارة عبر الطريق الرئيسي السريع، في حين يصل اختصاصي الاتصالات بالطائرة» (Canclini 4: 1995). إنّ التشديد على المجانسة العالمية للثقافة يشبه قليلا الوصول بالطائرة، ولكن مع عدم مغادرة المطار مطلقا، وقضاء المرء لكلّ وقته وهو يتجول بين الماركات العالمية للمنتجات التي تباع في محلات السوق الحرة.

ولذلك، إذا تركنا جانبا الافتراضات المتعلقة بالمجانسة الثقافية الواسعة في الوقت الحاضر، دعونا نتتبع فكرة العلاقة بين المرتبطية والتقارب الثقافي من خلال التفكير في عملية التعديل التي تحدث خارج مبنى الوصول في المطار. يظهر تحقيق العولمة هنا كدالة على السهولة التي يمكن بها إنجاز هذا التعديل. وهذا يكشف بعض «التباين» المتأصل في العولمة. عند إحدى نهايتي متصل continuum من التجربة، يمكننا أن نجد المسافر البارع على درجة رجال الأعمال، والذي يعرض أوراق الاعتماد الخاصة به («الخاصة به»، في الغالب) بعدم المبالاة الذي يفعّل به التعديلات الاجتماعية - الثقافية للوصول: التحديد السريع لموقع سيارة الأجرة، الانتقال السهل إلى الفندق الدولي المحجوز مسبقا، في حين يستغرق تدريجيا، وبارتياح، في ذلك المشهد المتغيّر، مع التطمين الذي يمثله وجود كل التسهيلات - مثل أجهزة الفاكس، وأخبار الأعمال على محطة CNN، وقائمة الطعام الدولية - التي ستسمح له بالعمل بشكل مستقل عن السياق المحيط به. ولأن اهتمام السفر من أجل العمل ينصب في الحقيقة على *تقليل* الاختلاف الثقافي بحيث يسمح للممارسات «العالمية» لثقافة الأعمال الدولية بالاشتغال بسلاسة. هذه هي المرتبطية، وهي تشتغل بصورة عملية لتحقيق ضرب مختلق من «القرب» الذي يختبر كحالة كونيّة. تصير الأماكن البعيدة قريبة ثقافيا بالنسبة إلى المديرين التنفيذيين، لأن التداول بشأنها جرى بعناية وفقا للعمل المعني: أي التوحيد الدولي في الفندق وغرفة الاجتماعات، والتي تُحسن، ربما، ببعض الملامح المحلية في ما يتعلق بالأنشطة الترفيهية لفترة المساء.

من وجهة النظر الوسائلية (*) للرأسمالية، إذن، تعمل المرتبطية على زيادة *القرب* الوظيفي. ولا يجعل هذا كل الأماكن متشابهة، لكنّه يخلق فضاءات معولمة، كما أن الأروقة الموصلة تسهل من تدفق رأس المال (بما في ذلك سلعه وموظفوه) بصورة متوافقة مع انضغاط الزمان - المكان الخاص بالمرتبطية مع درجة ما من «الانضغاط» الثقافي. وهذا بالتأكيد بُعد مهم للعولمة. لكنّه لا يدرك الصورة الكاملة، ويخاطر بالمبالغة في حجب المرتبطية بالتقارب

(*) instrumental: وسائلي - من الوسائلية - instrumentalism وهو مذهب يقول بأن أهم ما في الأشياء أو الأفكار هو قيمتها كوسائل للعمل، وبأن صحة أي فكرة من الأفكار رهن بفائدتها وما تنطوي عليه من نفع [المترجم].

الثقافي. يتمثل الأمر الذي لا يختبره المسافر على درجة رجال الأعمال نمطيا في تلك اللمحة المميزة للممارسات الثقافية اليومية المحدّدة بفعل العوامل المحلية بدلا من تلك العالمية، والتي تحافظ على التباين الثقافي في مواجهة المرتبطية المتعدية. لا تكشف هذه الثقافة عن نفسها في الفنادق الدولية ذات النجوم الخمسة، ولكن في الشوارع، وفي البيوت، ودور العبادة، ومواقع العمل، والحانات والمتاجر التي تقع بعيدا من مراكز الأعمال أو المزارات السياحية.

إن هذه «النواحي المحلية» هي ببساطة تلك الأماكن حيث يعيش الناس حياتهم اليومية: أي البيئات اليومية لما يسمى «بالديار». وبالنسبة إلى البعض، قد توجد هذه منضغطة بشدّة إلى السياج المحيط بمدرج المطار، على الرغم من أنها تمثل جزءا من «عالم» ثقافي مختلف كليًا عن ذلك الخاص بالمرتبطية التي يمثلها النقل الجوي. ومن الواضح أنهما ليسا محكومين بنفس المتطلبات الآنية للمرتبطية والتوحيد الوسائليين، واللذين ينظّمان ثقافة الأعمال الدولية. إن دخول مثل هذه البيئات يعني دخول نظام الحياة الاجتماعية الذي يستشعر تأرجح الشؤون المحليّة أكثر من متطلبات العالمية، والذي يُظهر خصوصية - أي الاختلاف الثقافي - لـ «الناحية». عندما تثير المناقشات حول العولمة مسألة العلاقة «العالمية - المحليّة» (كما تفعل أكثرها)، فما تستحضره هو ذلك النظام الفسيح للحياة اليومية.

يضل قليل من مسافري الأعمال في هذه البيئات (حتى يعودوا، بطبيعة الحال، إلى النواحي المريحة الخاصة بهم). ولذا فإن هذا المستوى من التباين الثقافي يختفي في كثير من الأحيان عند رؤيته من منظور عولمة رأس المال التي تعمل على نحو متناغم. وهو أقرب احتمالا لأن يُصادف من قبل المسافرين الأقل تنظيما أو ذوي الموارد المحدودة: أي من قبل العمال المهاجرين، أو ربما من قبل السيّاح المستقلين ذوي الميزانية المحدودة. في الفضاء العالمي لمبنى الوصول في المطار، قد يبدو أولئك الأشخاص أقل براعة في طقوس الوصول، لكن محدودية مواردهم تعني أنّهم يخترقون بسرعة إلى العمق من ثقافة الناحية: إذ يستقلون الحافلة بدلا من سيارة الأجرة؛ وينزلون في فندق متواضع في أحد أحياء الطبقة العاملة يفتقر إلى «العزل» الثقافي الذي توفره منزلة النجوم الخمسة؛ والحاجة إلى التسوّق في المتاجر المحليّة الرخيصة. سرعان ما يصبح أولئك المسافرون مفسرين أكثر براعة، يختبرون

المجالات الحقيقية للتقارب الثقافي خارج جيوب enclaves ثقافة الأعمال العالمية. وبالتالي، فإن الرحلة إلى النواحي تمثل رحلة إلى الحقيقة المتحدية للتباين الثقافي، مما يطرح سؤالا عن مدى ترسيخ المرتبطية «للتقارب» في ما وراء الشكل التكنولوجي لزيادة النفاذ access.

عند هذه النقطة، علينا أن ننتقل إلى ما وراء مثال النقل الجوي. إن تتبع فينومينولوجية هذا الشكل الذي تمثله المرتبطية يدفعنا نحو فهم «بارز» للعولمة الذي يتسم بأنه ساحر، لكنه محدود في تطبيقه. يمثل السفر بالطائرات النفّاثة جزءا جوهريا من المرتبطية، ويستوجب الاهتمام – من خلال اندماجه العادي المتزايد في الحياة اليومية – على اعتبارأنه تجربة ثقافية. لكن من الواضح أنه لا يكشف سوى جانب واحد مما تنطوي عليه المرتبطية. أولا لأنه، وعلى الرغم من كلية وجوده المتزايدة [٢]، فهو مازال يقتصر على أعداد قليلة «نسبيا» من الناس، وعلى كادر، ضمن هذه المجموعة، أقل عددا وأكثر استثنائية، من المستخدمين المتكرّرين. كثير من الناس الذين يعيشون في البلدان الأكثر تقدما من العالم لم يسبق أن استقلوا طائرة، ومن الواضح أن هذا ينطبق على ملايين كثيرة من سكان البلدان الأقلّ تقدما. وبالتالي فإن النقل الجوي، مثله في ذلك مثل استخدام الإنترنت، يمكن أن يُرى كمجرّد عولمة متوافرة للأغنياء دون غيرهم. وإذا كان الأمر كذلك، فسيفقد جُل ادّعائه بأنه حالة عامّة لعصرنا الحالي. لكن، الأمر الأكثر أهمية، هو أن الإحساس بالمرتبطية العالمية الذي يدلّ عليه هذا النوع من التكنولوجيا المعولمة الشهيرة يدفع، كما رأينا، نحو إحساس استثنائي ومبالغ فيه بالتقارب.

وإذا كانت المرتبطية تدلّ حقا على التقارب كحالة اجتماعية – ثقافية *عامّة*، يجب أن يُفهم هذا على اعتبار أنه تحوّل في الممارسة والخبرة، يُحسّ في الحقيقة داخل النواحي المحلية بقدر ما يستشعر في الوسائل التكنولوجية المتزايدة للوصول إليها أو الخروج منها. يشير لاش وأوري Lash and Urry (1994: 252) إلى أنّ «المجتمع الحديث هو مجتمع متنقّل»، وأنه «لا يمكن تصور العالم الحديث من دون... الأنماط الجديدة من النقل والسفر عبر المسافات البعيدة». لا أريد أن أختلف مع ذلك، لكني أعتقد أنه من المهم أيضا ألا نبالغ في تقدير أهمية السفر عبر المسافات البعيدة سواء في حياة أكثر

الناس الذين يعيشون في العالم اليوم أو بالنسبة إلى عملية العولمة ككل. إن «الحياة المحليّة» - التي يقارن هنا بينها وبين «الحياة العالمية» العابرة التي يمثلها الفضاء ومبنى المطار (أو في الحقيقة الوحدة الطرفية لجهاز الكمبيوتر) - هي النظام الهائل للوجود الاجتماعي الإنساني الذي يستمرّ، بسبب قيود التجسيد المادي، في الهيمنة، حتى في ظل عالم معولم. إن الحياة المحليّة تشغل معظم الزمان والمكان. وعلى الرغم من أن القدرة المتزايدة على الانتقال - ماديا وتمثيليا - بين الأماكن تمثل نمطا بالغ الأهمية من المرتبطية، إلا أنها في النهاية تخضع لـ - أو بالأحرى تُشتق من - ترتيب الموقع في الزمان والمكان الذي ندركه باعتباره «الوطن». إن العولمة تعمل على تحويل هذا النظام المحليّ، لكن أهمية هذا التحويل تتخطى نطاق الإنجازات التكنولوجية للاتصالات والنقل. وعند صياغة الأمر ببساطة، تعني المرتبطية تغيير طبيعة النواحي وليس مجرد نقل بعض الناس منها من حين لآخر. ولذلك أعتقد أن تصريحا مثل الذي يقول بأنّ «التجربة النموذجية الحديثة تتمثل في القدرة على الحركة السريعة عبر المسافات الطويلة» (Lash and Urry 1994: 253)، من الضّروري أن يُعامل ببعض الحذر. قد يكون من الأقرب إلى الصواب أن نقول بأن التجربة النموذجية للحداثة العالمية بالنسبة إلى أكثر الناس - وهذا ليس غير ذي صلة، بطبيعة الحال، بالارتباط بين الدخل وقابلية الحركة - تتمثل في البقاء في مكان ما، مع تجربة «الإزاحة» displacement التي *تجلبها إليهم* الحداثة العالمية.

يتمثل فهم العولمة بهذه الطريقة في الانتباه للأشكال الأخرى التي ذكرناها للمرتبطية. ويتمثل الأمر بصفة خاصة في إدراك «التقارب» الذي يتأتى من شبكة العلاقات الاجتماعية عبر قطاعات كبيرة من الزمان - المكان، مما يجعل الأحداث والقوى البعيدة تخترق تجربتنا المحليّة. وهو يعني فهم الكيفية التي يمكن أن يتعرض بها شخص ما للبطالة نتيجة قرارات «تقليص العمالة» التي تُتخذ في المقرّ الرئيسي للشركة الذي يقع في قارة أخرى، أو كيف يختلف اليوم الطعام الذي نجده في أسواقنا المركزية بصورة جذرية عما كان عليه قبل عشرين سنة بسبب التفاعل المعقّد بين الذوق الكوزموبوليتاني وبين الاقتصاديات العالمية لصناعة المواد الغذائية، أو كيف أن إحساسنا نفسه بالانتماء الثقافي - للوجود «في

الوطن» - قد يتبدّل بصورة خفية بفعل اختراق أجهزة الإعلام المعولِمة إلى حياتنا اليومية. إن هذه الأنماط من التحول هي التي سأركز عليها بصوة أساسية في الفصول التالية.

المرتبطية والأحدية العالمية

لكني أريد الآن أن أنتقل، بصورة موجزة، إلى إسهاب/انحراف مُهم آخر عن الفكرة الرئيسية للمرتبطية. وتتمثل هذه الفكرة في أن المرتبطية محيطة encompassing عالميا، وبالتالي فهي تدلّ ضمنا على ثمة «أحدية» Unicity معينة: وهو إحساس بأن العالم يصبح، لأول مرّة في التاريخ، مكانا وزمانا اجتماعيا وثقافيا واحدا. وفي حين كان من الممكن في الماضي فهم العمليات والممارسات الاجتماعية والثقافية كمجموعة من الظواهر المحليّة، «المستقلة» نسبيا، تحوّل العولمة العالم إلى «مكان واحد». ومن الأمثلة الواضحة على هذا، نجد الطريقة التي تتشابك بها الشؤون الاقتصادية للدول القومية مع الاقتصاد الرأسمالي العالمي، أو كيف يمكن للتأثيرات البيئية للعمليات الصناعية المحليّة أن تتحول بسرعة إلى مشكلات عالمية.

وعلى أي حال، فمن منظور ضيق، نجد أن فكرة كون العالم يصبح مكانا واحدا لا تتعلّق سوى بصورة احتمالية بفكرة تزايد المرتبطية. وعلى الرغم من أنّه من المعقول الاعتقاد بأن التطور السريع لشبكات التواصل سيحيط في النهاية بكل جوانب المجتمع الإنساني، فهذا لا يمثل على الإطلاق نتيجة حتمية منطقيّة للفكرة. وعلى الرغم من اتساعها، لن يتجاسر سوى قليلين على الادّعاء بأن المرتبطية المعقّدة للعولمة تتوسع حاليا بأيّ طريقة يصعب فهمها لتشمل كلّ شخص منفرد أو مكان على سطح كوكبنا الأرضي، كما أن التخمينات المتعلقة بانتشارها لا بد أنها تزداد صلابة بفعل النزعات المتعارضة العديدة المسببة للانقسام الاجتماعي والثقافي، والتي نراها من حولنا.

وعلى الرغم من هذا، علينا أيضا أن نقر بوجود جذب في اتجاه «الوحدوية» unitary في كل من مفهوم العولمة وفي العمليات التجريبية التي تصفها. يمتلك تعبير «عالمي» نفسه دلالات قوية على الكمال والشمول المستمدة من كل من استخدامه المجازي (العالمي باعتباره «كليا») ومن الدلالات المحضة للشكل الهندسي: على سبيل المثال، في ارتباط مصطلحات مثل

«محيط» بالشكل الكروي للأرض. وبالتالي، فمن المؤكد أن العولمة، كمفهوم، تمتلك القوة الدلالية «للميل نحو الأحدية»، وإذا لم تكن الحالة التجريبية المرتبطية، والتي تعرفنا عليها، تمتلك مثل هذه التضمينات، فسيبدو الأمر ببساطة كما لو أننا، باستخدام «العولمة»، قد عثرنا كلنا، بطريقة ما، على الكلمة الخاطئة! إن ما نحتاج إليه هو طريقة للتفكير المتعمق في تضمينات الأحدية، والتي لا تسبب مزيدا من الانحرافات المثيرة للجدل: أي أن تلقي الأحدية بظلالها إمّا على «الاتساق» أو «الوحدة».

لقد تمحورت أبحاث رولاند روبرتسون المتعمقة حول العولمة على هذه المشكلات، وقدم لنا صياغة محنكة لفكرة «انضغاط العالم إلى «مكان واحد» (Robertson 1992: 6)». وفي حين يزعم أنّ «الاتجاهات نحو أحدية العالم، عند أخذ كل العوامل ذات الصلة في الاعتبار، تبدو صلبة لا تلين» (1992: 26)، يزوّدنا روبرتسون بنموذج يُضعف بعض الانتقادات الآنية التي قد تستقطبها مثل وجهة النظر هذه. يتمثل إحساس روبرتسون بالأحدية العالمية، جوهريا، في سياق يحدّد العلاقات الاجتماعية على نحو متزايد، وفي الوقت نفسه في *إطار* مرجعي تقوم القوى الاجتماعية في داخله، وعلى نحو متزايد، بتقرير وجودها وهويّاتها وأفعالها. بالنسبة إلى روبرتسون، إذن، لا تدل الأحدية العالمية على اتساق بسيط - أي على شيء يشبه ثمة «ثقافة عالمية»، فهي بالأحرى حالة اجتماعية وفينومينولوجية معقّدة - أي «الحالة الإنسانية العالمية» التي تستحضر فيها الرتب المختلفة للحياة الإنسانية للتفاعل مع بعضها البعض. وهو يحدد أربعة من هذه الرتب: الأفراد من البشر، والمجتمعات الوطنية، و«النظام العالمي للمجتمعات»، والجماعية collectivity المهيمنة «للجنس البشري». إن العولمة، بالنسبة إليه، هي التفاعل المتزايد بين هذه الطبقات المكونة للحياة الإنسانية، ولذلك فإن «العالم كمكان واحد» يشير ضمنا إلى تحول هذه الأنماط من الحياة، أثناء اتخاذها على نحو متزايد مواقف متعارضة، واضطرارها لأخذ بعضها البعض في الاعتبار. وليس هذا أحدية المجانسة ولا هو إحساس ساذج بوحدة المجتمع (comm) العالمي الملحة. وفي الحقيقة، ولأنه بعيد كل البعد من اقتراح عملية من الاندماج السلس، فإن نموذج روبرتسون للأحدية هو نموذج يمكن فيه للاختلاف الاجتماعي والثقافي أن يُبرز بكل دقة، تماما كما يُعرف من حيث علاقته بـ «العالم ككل».

على سبيل المثال، يمكننا تدبّر كيف تتعامل مقاربة روبرتسون مع الاعتراض الواضح على الفكرة العريضة للأحدية العالمية: أي الحالات المتعارضة الكثيرة من التشظي التي تظهر في العداوات العرقية والإثنية الدائرة في العالم المعاصر، والحمائية الاقتصادية (*)، والأصوليّة الدينية، وما إليها. يتمثل ردّ روبرتسون في الإشارة إلى إحدى السمات المهمة لهذه الحالات المضادة: وهي حقيقة أنّها «مراقَبة بشكل انعكاسي». وبأخذه لمثال الحمائية الاقتصادية المعاصرة، يجادل بأنه «مقارنة بالأنماط الأقدم من الحمائية والاكتفاء الذاتي التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر... فإنّ تلك الجديدة موجودة بوعي ذاتي أكبر ضمن منظومة عالمية الانتشار من القواعد والتنظيمات العالمية التي تتعلق بالتجارة الاقتصادية وإدراك الاقتصاد العالمي ككل متكامل. ولا يعني هذا بالتأكيد أنّه سيتم التغلّب على الحمائية بمثل هذه العوامل، لكنّه يعني أنّ الأطراف ذات العلاقة، بمن فيهم «المواطنون العاديون»، مجبرون على نحو متزايد على التفكير في العالم ككل متكامل، وهي ليست بالظروف الملائمة بالضرورة». (Robertson 1992:26).

بالنسبة إلى روبرتسون، إذن، فإن بنى المرتبطية العالمية تتحد مع وعي متغلغل بهذا الموقف لرفع أيّ أحداث محليّة بصورة حتمية إلى أفق عالم واحد. ويمكن إيجاد حجة مماثلة «للحمائية الثقافية» التي تتضمنها الأصوليّة الدينية، والتي قد تُؤول كدفاع *خجول* عن المعتقدات والقيم والممارسات «التقليدية» التي تحدد بدقة بفعل إضعاف التقاليد المهدّدة بالانضغاط العالمي.

تتمثل إحدى نقاط القوة الكبرى لمقاربة روبرتسون في تزويدنا بإطار مفاهيمي يحافظ على الإحساس المهم للعولمة باعتبارها منطوية على الكمال والشمولية - كسياق - في حين تسمح لها بالتعامل مع التعقيدات التجريبية لعالم يبدو أنه يتكشف عن عمليات متزامنة من التكامل والتمايز. إنه ذلك النوع من العالم الذي يمكن فيه أن يستخدم المرتبطية التكنولوجية للإنترنت - كما يتمثل في الانتشار الحالي لمواقع الويب «الطائفية» - للتأكيد العدواني على الاختلافات الإثنية، أو الدينية أو العرقية. ولذلك أعتقد أن روبرتسون محق جوهريا في النظر إلى العولمة من حيث وجود أحدية مستبطنة. وليس هذا بسبب تعقيد

(*) Protectionism: الحمائية، أو مذهب حماية الإنتاج الوطني بفرض رسوم جمركية عالية على السلع والمنتجات المستوردة [المترجم].

نموذجه فقط، بل لأن هناك أيضا حاجة سياسية ملحة لاستبقاء تلك الفكرة. فمع وصول المرتبطية إلى النواحي، فهي تحوّل التجربة المعيشة محليًا لكنّها تجابه الناس أيضا بعالم ترتبط فيه مصائرهم معا من، دون ريب ضمن إطار عالمي واحد. وهذا واضح من حيث أوجه التكامل الاقتصادي للسوق العالمية، أو من حيث الخطر البيئي العالمي الذي، كما صاغها أولريخ بيك (Ulrich Beck 1992:47)، «يجعل المدينة الفاضلة (اليوطوبيا) للمجتمع العالمي أكثر واقعية قليلا، أو أكثر إلحاحا على الأقل». وبالتالي، فإن المرتبطية تفترض الأحدية كمبدأ ثقافي - سياسي. يجب أن تُرفع التجربة المحليّة إلى أفق «العالم الواحد» إذا أردنا أن نفهمها، وتحتاج الممارسات وأنماط الحياة المحليّة، على نحو متزايد، لأن تُفحص وتقيّم من حيث نتائجها العالمية.

الثقافة كأحد أبعاد العولمة

لقد كان أكثر المناقشة السابقة ضمن «سجلّ» ثقافي عريض، يتميّز في مفرداته وتشديده عن مثيلاته في الاقتصاد أو السياسة، على سبيل المثال. لكن كيف بالتحديد يتعين علينا أن نفكّر في الثقافة كمفهوم وككيان متعلق بالعولمة؟ من بين الأجوبة الشائعة أن ننظر إليها كأحد «أبعاد» العولمة. كثيرا ما ينظر الآن إلى العولمة كظاهرة «متعددة الأبعاد» - وهو وصف يسير في الظاهر لكنه، إذا أخذ بما يكفي من الجدية، وصف ذي تضمينات قاسية بالنسبة إلى التحليل (الثقافي، على الأقل).

تعدد أبعاد العولمة

إن تعدد الأبعاد Multidimensionality وثيق الصلة بفكرة المرتبطية المعقّدة. فلأن تعقيد الارتباطات التي تنشئها العولمة يمتد إلى الظواهر التي اجتهد علماء الاجتماع في فصلها إلى مقولات (*) نفكك من خلالها الآن، بشكل مألوف، الحياة الإنسانية: الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وبين الأشخاص، والتقنية، والبيئية، والثقافية، وهلم جرا. تدحض العولمة مثل هذا التصنيف بشكل يمكن إثباته.

(*) Categories: المقولة: تعني في علم المنطق إحدى الصور الأساسية للفهم، أو أنماط التفكير الذي ينطوي عليه الحكم - كالكلي والجزئي والموجب والسالب [المترجم].

لنأخذ، على سبيل المثال، قضية بيئية مثل نفاد طبقة الأوزون بسبب استخدام الكلوروفلوروكربونات (CFCs) (*) في المرشّات البخّاخة أو الثلاجات. أدى اكتشاف تأثيرات هذه المركبات الكيميائية على طبقة الأوزون الواقية للأرض إلى ترسيخ مثال أساسي على مشكلة عالمية، أي واحدة تتضمن، كما يقول ستيفن ييرلي Yearley، «انضغاط الكرة الأرضية». ويعني هذا أن بعض المتهمين الرئيسيين (ولو كانوا غير مدركين لذلك) - أي مستخدمي مزيلات رائحة العرق ومرشات تلميع الأثاث في المراكز الكثيفة السكان في العالم المتقدم - كانوا يحدثون تلوثا يمكن أن «يسلب بيئة جيرانهم، الذين يبعدون عنهم بآلاف الكيلومترات على سطح الكوكب» - وبحدّة تبلغ أقصاها في المناطق القطبية (Yearley 1996:27). من المؤكد أنّ مشكلة الكلوروفلوروكربونات هي واحدة متعلقة بالمرتبطية في هذا السياق الجغرافي المباشر. لكنّها أيضا مشكلة تقوم، من خلال تشعباتها المعقّدة، بالمرتبطية بين عدد من الخطابات التفسيرية. ومن الواضح أنها مسألة تقنية، طور من أجلها «حلّ» تقني على وجه السرعة، تمثل في إيجاد دواسر propellants كيميائية بديلة. لكن تبني هذا الحلّ التقني أثار مجموعة كبيرة من القضايا السياسية الدولية خلال محاولة التوصل إلى معاهدة حول تنظيم استخدام الكلوروفلوروكربونات: وهي «بروتوكول مونتريال» للعام ١٩٨٧، في أثناء هذه المفاوضات، ظهرت اختلافات بين المصالح الاقتصادية للبلدان المنتجة للكلوروفلوروكربونات، وتلك التي كانت مجرد مستهلكة لهذه المنتجات. تضخّمت هذه المشاكل في حالة مصالح «العالم الأول» مقابل مثيلاتها في «العالم الثالث» (٣)، حيث أثار الالتزام العالمي القضية التي قُتلت بحثا للمساعدات الاقتصادية التي يقدمها العالم المتقدم كحافز للبلدان الفقيرة مثل الهند، من أجل التحول إلى تقنيات غير الكلوروفلوروكربونات (Yearley 1996: 107 ff). وبالتالي، فقد ربطت قضية الكلوروفلوروكربونات بين الخطابات الاقتصادية، والبيئية، والأخلاقية، والعلمية، والقانونية، والسياسية وبين بعضها البعض. وهناك كثير من المنظورات التي يمكن النظر من خلالها إليها كقضية ثقافية في العمق: على سبيل المثال، التغير في الوعي الثقافي («التفكير الأخضر») الذي انطوت عليه عندما بدأ الناس يربطون بين الملامح العادية لنمط حياتهم وبين النتائج العالمية، أو التغير الذي سببته في ما يتعلق

(*) CFCs: غازات الدفيئة [المترجم].

بالممارسات الثقافية، إذ أصبح أخذ حمام شمس فجأة مسألة محفوفة بالمخاطر، إذ يرتبط بخطر الإصابة بالسرطان، وهو أحد المخاوف الرمزية الكبرى للعالم المتقدم.

تُظهر أمثلة مثل هذه أن الظواهر المعولمة، في جوهرها، معقّدة ومتعدّدة الأبعاد، مما يفرض ضغوطا على الإطار المفاهيمي الذي كنا ندرك من خلاله العالم الاجتماعي تقليديا. وعلى أي حال، وبالنظر إلى كل من صعوبة وضع تفسير متزامن لكل ملامح هذه الظواهر، وقوّة الحقول الأكاديمية في إدارة وتنظيم المعرفة، فليس من المفاجئ أن تتواصل محاولات تفسير العولمة بتعبيرات «أحادية البعد». يتعرض الناس للقضية وقد أتوا من تقاليد فكرية مختلفة ولديهم أولويات ومبادئ مختلفة للحصول على المعلومات. وتُسحب هذه، بشكل مفهوم، عائدة من التعقيد إلى «البساطة» النسبية للمفاهيم الرئيسية مثل الرأسمالية، والدولة القومية، وما إليهما. لكننا إذا أخذنا تعدد الأبعاد بجدية، فمن المحتم أن تحرّف مثل هذه التفسيرات حقيقة العولمة: فإذا فقدت التعقيد فستفقد الظاهرة نفسها.

ولتوضيح هذا، يمكننا أن نتدبر بصورة موجزة مقاربتين اثنتين، مختلفتين تماما في تحليلهما وسياساتهما، لكنهما متطابقتان من حيث مفهومهما للعولمة ضمن المجال المنفرد للاقتصاد - كإحدى ظواهر السوق الرأسمالية.

إن أولى هاتين المقاربتين مستقاة من أدبيات استراتيجية الأعمال المتعلّقة بالشركات. وباعتباره واحدا من أغزر الكتّاب إنتاجا في هذا المضمار، يجادل خبير إستراتيجيات الأعمال الياباني كينيشي أوماي Ohmae بأنّ الدول القومية تصبح غير ذات صلة بالموضوع عند النظر إليها من وجهة نظر السوق الرأسمالية. ويدّعي أنّ «الدول القومية التقليدية تحولت إلى وحدات عمل غير طبيعية، وحتى مستحيلة، ضمن اقتصاد عالمي.» ويجادل، عوضا عن ذلك، بأن علينا أن نفكّر بعالم من الاقتصاديات الإقليمية «حيث يُنجز العمل الحقيقي وتزدهر الأسواق الحقيقية»: «إن ما يحدد [هذه] ليس موقع حدودها السياسية، لكن حقيقة أنها تمتلك الحجم والمقياس اللازمين لأن تمثّل وحدات العمل الطبيعية الحقيقية في اقتصاد اليوم العالمي. إن ما تمتلكه هو الحدود - والارتباطات - المهمة في عالم بلاحدود» (Ohmae 1905:5).

إن الميل إلى النظر إلى العالم على أنه مجرد فرصة عمل يمثل أمرا غير مفاجئ ضمن هذا الخطاب. ومن خلال هذا التفسير، لا يفهم أناس مثل أوماي فكرة العولمة سوى ضمن عالمهم الاستطرادي discursive الخاص - متماسك، على الرغم من أنه ضعيف ووسائلي. لكنّه ليس محتوى ذاتيا تماما كما يبدو، لأن هذا الخطاب سيفيض حتما على المجالات الأخرى. من الواضح أن أوماي لا يكتفي بطرح الادعاءات التي تتعلق بالمحيط السياسي لنظام الدولة القومية الذي يثير جدلا واسعا (Anderson 1995; McGrew and Lewis 1992; Cerny 1996)، بل إنه يتدخّل أيضا في خطاب ثقافي. وعلى سبيل المثال، فهو يجادل بأنّ السوق العالمية تنتج «حضارة عابرة للحدود». ويستند هذا إلى الادّعاء (المتوقّع) حول «تقارب أذواق وتفضيلات المستهلكين»: «الماركات العالمية من الجينز الأزرق، والكولا، والأحذية الرياضية الأنيقة» (1995: 29). لكنّه يذهب إلى أبعد من هذه الفرضية البسيطة للاستهلاك - التقارب، ليجادل بأن ثمة انقسامات ثقافية/جيلية أكثر عمقا تحدث حاليا، في المجتمع الياباني على سبيل المثال، إذ إن «أطفال النينتندو» - وهم مراهقو عقد التسعينيات اليابانيين - تعلّموا مجموعة من التصوّرات والقيم الاجتماعية تختلف عن تلك التي تعلمها آباؤهم وأجدادهم. ويجادل بأن هذا الجيل أقل تقبلا بكثير للأفكار اليابانية التقليدية عن السلطة والالتزام، لأنهم أكثر انفتاحا، واستفسارا، وإبداعا، من الناحية الثقافية: «كلّ شيء يمكن استكشافه، وإعادة برمجته، وإعادة ترتيبه... وكلّ شيء، في النهاية، مفتوح أمام الاختيار، والمبادرة، والإبداع - والجرأة المدروسة» (ص 36). ويشتقّ هذا التغيير، كما يدّعي أوماي، من الشكل التكنولوجي للمرتبطية: استخدام أجهزة الكمبيوتر، وألعاب الكمبيوتر، والوسائط المتعددة التفاعلية: «مراقبة كيفية إظهار طفل من ثقافة أخرى، والذي لم تره من قبل أبدا، لملامح شخصيته وعقليته من خلال نمط البرمجة» (ص 37).

إنّ نمط الاستدلالات الثقافية الذي يستشهد به أوماي مصبوغ بعمق بأحادية بُعد unidimensionality هذا الإطار. إنّ القيم الناشئة التي يتعرف عليها في الأطفال اليابانيين هي بوضوح تام تلك الخاصة برأسمالية الشركات، وهو يرسم بشكل متوقع صورة بنغلوسية Panglossian» (*) للبوتقة

(*) Panglossian: مشتقة من Pangloss؛ وهو مدرس مفرط التفاؤل في رواية لفولتير بعنوان «النزيه» Candide [المترجم].

الجديدة لحضارة اليوم العابرة للحدود» (ص 39). لكن العيب هنا ليس أيديولوجيا فقط: فهو يتضمّن اختزالية اجتماعية وتعليلات منطقية أحادية السبب تميّز بدقة مقاربة أحادية البعد.

أتى بعض أكثر الانتقادات حدة لأوماي والموقف الذي يمثّله، في تحليل هيرست وتومسون المتشكك في فرضية العولمة الاقتصادية، في كتابهما المعنون «التشكيك في العولمة» (*) (1996) يتحدّى هيرست وتومسون على وجه التخصيص تلك الأفكار المرتبطة بالمفهوم العابر للحدود الوطنية transnationalization للاقتصاد وانتفاء الحاجة إلى الدولة القومية، كما يفهم من استخدامهما لعبارة «منظري العولمة المتطرّفين مثل أوماي» (Hirst and Thompson 1996: 185). ومن دون تمحيص تفاصيل مقالتهم النقدية تلك، يمكننا أن نلاحظ الشروط الضيّقة بصورة خجولة التي بنيت ضمنها. إن هيرست وتومسون، وهما محللان *ذوا مبادئ* وأحاديا البعد، يعرفان العولمة عن عمد كدالة للاقتصاد.

ومن خلال المجادلة بأنّ العولمة الاقتصادية التي يطرحها مفكّرون مثل أوماي هي «في معظمها محض خرافة» (Hirst and Thompson, 1996: 2) [٣]، كان هيرست وتومسون حريصين للغاية على تعيين حدود مقالتهما النقدية، فهما يعترفان بوجود أدبيات «واسعة ومتنوّعة» حول العولمة، وبأنماط الفهم المتباينة لتلك العملية ضمن السياقات الموضوعية المختلفة. ولكنهما، على الرغم من ذلك، يدّعيان بأنّ نقد البُعد الاقتصادي قاتل أيضا لكلّ أنماط الفهم الأخرى: «نحن نعتقد أنّه من دون فكرة وجود اقتصاد معولم بحق، فإن كثيرا من النتائج الأخرى المطروحة كأدلة في مجالات الثقافة والسياسة إمّا تتوقّف عن أن تكون مستدامة وإما أن تصبح أقل تهديدا» (ص 3). لكن هذا يعني بوضوح أننا نميل نحو اختزالية يسوق فيها الاقتصاد أمامه كلّ ما عداه. يدعم هيرست وتومسون ظاهريا الفكرة التي تقول إن العولمة متعددة الأشكال، لكنهما يتجاهلان أيّا من تضمينات ذلك، على افتراض أن صرح نظرية العولمة بكامله مبني على «فرضيات واهية»، من نمط الحالة الاقتصادية التي ينتقدانها.

(*) Globalization in Question.

والواقع أن الفشل في متابعة الطبيعة المتعددة الأبعاد للعولمة له نتائج مباشرة بالنسبة إلى بعض ادّعاءاتهما حول طبيعتها «الخرافية». لأنهما يستمرّان في المجادلة، بشكل صحيح تماما، بأن قبول الادّعاءات المبالغ فيها حول قوّة الرأسمالية العالمية قد يكون معوّقا من الناحية السياسية: «لا يمكن للمرء سوى أن يدعو التأثير السياسي «للعولمة» باسم باثولوجية التوقّعات المفرطة التضاؤل... لدينا خرافة تضخّم من درجة عجزنا في مواجهة القوى الاقتصادية المعاصرة» (6 :1996). إن مثل هذه الحجج تمتلك الآن قوة كبيرة عندما توجّه نحو اللغة المنمقة للعولمة، والتي ينظر إليها ببساطة على اعتبار أنها القوّة غير المقيّدة للرأسمالية العابرة للحدود القومية. لكن القبول بتعريف العولمة ضمن هذه السياقات الاقتصادية الضيّقة يعني اشتراك المواقف التي ينتقدانها في أحادية البُعد. ولأنه إذا فهمت العولمة من حيث إنها مجموعة من العمليات المتزامنة، المرتبطة بعضها ببعض بصورة معقّدة في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والتكنولوجيا وما إليها، يمكننا أن نرى أنّها تتضمّن كل أنواع التناقضات، والمقاومات، والقوى المتعارضة. وبالفعل، فإن فهم العولمة على اعتبار أنها تتضمن «ديالكتيك» من المبادئ والنزعات المتعارضة – المحليّة والعالمية؛ والكونية (*) والتخصيصية (**) – هو أمر شائع الآن، خصوصا في التقارير التي تتصدر القضايا الثقافية (Axford 1995; Featherstone 1995; Giddens 1990; Hall 1992; Lash and Urry 1994; Robertson 1995; Sreberny-Mohammadi 1991). ولا يعني ذلك التقليل من أهمية البعد الاقتصادي في عملية العولمة. إن القوى المحركة للرأسمالية في كلّ من لحظاتها المتعلقة بإنتاج وتوزيع واستهلاك السلع، مثقلة بالتضمينات حول ترابطنا المتزايد. ولا يعني هذا، على أي حال، أنّ التحليل الاقتصادي للرأسمالية العالمية هو الطريق الميسرة لفهم العولمة.

لكن إذا أصررنا على تعدد الأبعاد المرتبط بصورة معقّدة والخاص بالعولمة، فعلام يدلّ ذلك بالنسبة إلى «مقاربة ثقافية»؟

(*) Universalism: الكونية (العمومية): اتجاه شخص إلى شخص أو أشخاص آخرين في موقف ما عن طريق مستويات عامة للسلوك، بدلا من أن يقوم هذا الاتجاه على علاقة خاصة قد تكون موجودة بينهما [المترجم].

(**) Particularism: قيام كل فئة من فئات المجتمع بدور خاص لا تتجاوزه، كما كان يحدث في العصور الوسطى [المترجم].

البُعد الثقافي

إن أخذ تعدد الأبعاد بصورة جدية قد يكون، في حقيقة الأمر، متطلبا للغاية. إنّ الحجم والتعقيد المطلقين للحقيقة التجريبية للمرتبطية العالمية هما أمر يتحدّى محاولات الإحاطة به: فهو أمر لا يمكننا إدراكه إلا بالنفاذ إليه بطرق مختلفة. وما يشير إليه هذا هو أنّه من شبه المحتم علينا أن نفقد بعض تعقيد العولمة في أيّ تفسير معقول لها، لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن تفسير أحد أبعادها - وهو أحد طرق النفاذ إلى العولمة - يجب أن يكون تفسيرا «أحادي البعد». لأن هناك طرقا أفضل وأسوأ لفعل ذلك.

من بين الطرق السيئة البدء من فرضية أن البُعد قيد النّظر يمثل الحوار الرئيسي، أي المجال «الذي تتلخص فيه كل الأشياء حقا»، وهو المنطق الذي يفك مغاليق كلّ ما عداه. وهناك طريقة أفضل، وهي تتمثل في تعيين الطريقة المحددة لوصف العالم المُحتوى ضمن خطاب اقتصادي، أو سياسي، أو ثقافي، ومن ثم محاولة التوصل إلى فهم للعولمة ضمن هذه الشروط، بينما نحرمها دائما من امتلاك أولوية مفاهيمية: أي متابعة أحد الأبعاد في التعرف الخجول على تعدد الأبعاد. وهذا النوع من التحليل المضاد للنظرة الاختزالية بصورة متعمدة يجب أن يجعلنا حسّاسين أيضا للنقاط التي ترتبط وتتفاعل عندها الأبعاد المختلفة.

ولذلك يجب أن تُمنح الأولوية للتحليل الثقافي. ويرجع ذلك على وجه الخصوص إلى أن مفهوم الثقافة «محيط» للغاية، لدرجة أنّه يمكن النظر إليه بسهولة على اعتبار أنه المستوى الأمثل للتحليل - أليس كلّ شيء «ثقافيا» في النهاية؟ حسنا، لا. أو، على الأقل ليس من المفيد على الإطلاق أن نفكر بالثقافة بهذه الطريقة، على اعتبار أنها مجرد وصف لـ «نمط كليّ للحياة». لأن هذا، كما وصفه كليفورد جيرتز ذات مرّة بصورة لا تُنسى (Geertz 1973: 4)، يؤدّي إلى تنظير «حسائي» (*) - أي رمي أيّ شيء وكلّ شيء في اليخنة المفاهيمية التي يمثلها ذلك «الكلّ المعقّد» للوجود الإنساني.

يجب أن تحدد معالم البُعد الثقافي بصورة أكثر دقة، وقد ثبت حتى الآن أن هذا أمر صعب التحقيق، باعتبار أن الثقافة، على أي حال، تمثل فكرة معقّدة ومحيّرة (Williams 1981; Clifford 1988; Thompson 1990;

(*) pot-au-feu: البوتفو: حساء فرنسي مكون من لحم وخضر ومن أرز أو بطاطس [المترجم].

(Tomlinson 1991; McGuigan 1992). ولا أنوي، على أي حال، أن أسهب هنا في الحديث حول مشكلات التعريف. فهناك بعض الملامح المقبولة على نطاق واسع لما هو «ثقافي»، والتي يمكننا أن نبني عليها لنحصل على إدراك معقول لما ينتمي بحق إلى البُعد الثقافي للعولمة.

من الممكن أن تُفهم الثقافة في المقام الأول كنظام للحياة يبني فيه البشر المعنى من خلال ممارسات التمثيل الرمزي symbolic representation. وإذا كان هذا يبدو أقرب إلى أن يكون تعميما جافا، فهو يسمح لنا على الرغم من ذلك بالقيام ببعض التفريقات المفيدة. وبصورة عمومية تماما، إذا كنا نتحدّث عن البُعد الاقتصادي، فنحن مهتمّون بالممارسات التي يعمل البشر من خلالها لإنتاج، وتبادل، واستهلاك السلع المادية؛ وإذا كنا نناقش البُعد السياسي، فنحن نعني الممارسات التي من خلالها تتوزّع، وتتركّز، وتنتشر القوّة في المجتمعات؛ وإذا كنا بصدد مناقشة البعد الثقافي، فنحن نعني الطرق التي يجعل الناس من خلالها حياتهم ذات مغزى، بشكل منفرد وبصورة جماعية، عن طريق التواصل بعضهم مع بعض.

إنّ الأمر المهم هو أن إدراك هذه باعتبارها «أبعادا» للحياة الاجتماعية لا يعني النظر إليها كمجالات *منفصلة* كليّا عن النشاط: فالناس لا يتحولون من «ممارسة البُعد الاقتصادي» إلى «ممارسة البعد الثقافي» بالطريقة التي قد نتخيّلهم فيها وهم يُنهون عمل اليوم، ومن ثم يتحولون إلى الأنشطة الترويحية. وإذا كان الأمر كذلك، لتعين علينا أن نفترض أنّ أحدا لم يستق أيّ مغزى قط من الأنشطة التي يكسبون بها قوت يومهم. ومع ذلك فطريقة التفكير هذه راسخة بعمق في وجهات النظر الشائعة عن الثقافة، والتي تشير إلى ممارسات ومنتجات الفنّ، والأدب، والموسيقى، والسينما، وما إليها [٤]. وهذه كلها *أنماط* مهمة تولد من خلالها معان محددة، لكنّها لا تكفي، على وجه الحصر، لتعريف البُعد الثقافي.

وعوضا عن ذلك، علينا أن نستخلص من الممارسات المتشابكة بصورة معقّدة لكل من الأبعاد الثقافية، والاقتصادية، والسياسية، إحساسا بالغرض من البعد الثقافي - والذي يتمثل في جعل الحياة ذات مغزى. والآن، فإن كلّ شيء قابل للترامز symbolizable، بالمعنى الواسع للكلمة، هو ذو مغزى. هناك، على سبيل المثال، كميات هائلة من الترامزات التي ترتبط بالممارسات

الاقتصادية، مثل اللغة التقنية لعملية الإنتاج (مثل مواصفات محرّك السيارة)، أو السوق (مثل الإعلان اليومي لأسعار الأسهم). لكن مثل هذه الترامزات، بالنسبة إلي، لا تضغط حتى تصل إلى قلب البعد «الثقافي»، وأنا سعيد بالتخلي عن معظم منطقة *الترامز الوسائلي* هذه للمجالات الاقتصادية، والتقنية، وهكذا.

ومن الناحية الأخرى، فإن كثيرا من التمثيلات الرمزية الموجودة في التسويق، وعلى الرغم من أن لها في النهاية غاية وسائلية (اقتصادية)، فهي - بالنسبة إلى أغراضي - ثقافية بصورة ملائمة تماما. فالنصوص الإعلانية، على سبيل المثال، على الرغم من أنها جزء مما أشار إليه بازدراء كل من هوركهايمر وأدورنو (Horkheimer and Adorno, 1979) باعتباره «صناعة الثقافة» التي ترتبط بالأغراض الوسائلية للرأسمالية، فهي تظل نصوصا ثقافية مهمة. إن الطريقة التي يستخدم بها الناس نصوص الإعلانات قد تكون مشابهة في كثير من الأحيان للطريقة يستخدمون بها الروايات أو الأفلام. ويرجع هذا إلى أنها تعرض روايات (مهما كان مشتبها بها من الناحية الأيديولوجية) عن كيف يمكن أن تُعاش الحياة، مع كثير من الإشارات إلى الأفكار المشتركة للهوية، وإغراءات للصورة الذاتية، وصور للعلاقات الإنسانية «المثالية»، وضروب مختلفة من الرضا البشري، والسعادة، وهكذا.

هذا هو الإحساس بالبعد الثقافي الذي أريد التشديد عليه، مع التأكيد على المعاني كفايات في حد ذاتها، كما تتميّز ببساطة عن المعاني الوسائلية. وإذا أردنا استخدام صياغة أكثر فخامة بقليل، يمكننا أن نفكّر بالثقافة في هذا السياق كمجال للمعنى «المعتد وجوديا». ولا أقصد بهذا إبراز «مشكلة الوجود» كما تصاغ سواء في أوجه القلق الأنطولوجية للفلسفة الوجودية، أو حتى في ذلك المدى من ردود الفعل الدينية الرسمية للحالة الإنسانية. ومهما كانت درجة أهمية هذه بالنسبة إلى الطريقة التي يفسر بها كثير من الناس حياتهم - وعلى الرغم من أهمية العولمة بالنسبة إلى المؤسسات الدينية (Beyer 1994) - فهذه، إذا جاز التعبير، خطابات وجودية شديدة التخصّص لإدراك ما أرمي إليه من فكرة المعنى المعتد وجوديا. علينا أن نضيف إلى هذا قول رايموند ويليامز المأثور المشهور بأنّ «الثقافة أمر عادي» (Williams 1989; McGuigan 1992). استعمل وليامز هذه العبارة أولا، بطبيعة الحال،

لمعارضة الإحساس النخبوي للثقافة كشكل حصري «خاصّ» من الحياة المتوافرة فقط للقلة من خلال «غرس» مدركات بعينها. والثقافة عادية، إذن، بالمعنى «الديموقراطي الأنثروبولوجي»، حيث إنها تصف «نمطا كاملا للحياة»: فهي ليست ملكية حصرية للمميّزين، بل إنها تتضمن كل سبل الممارسات اليومية. لكن بالنسبة إلى وليامز، فقد تعايش هذا الإحساس، بأهمية، مع معنى للثقافة على اعتبار أنها مصدر «للمعاني الشخصية»: «إن الأسئلة التي أطرحها حول ثقافتنا هي أسئلة تتعلق بأغراضنا العامة والمشتركة، ومع ذلك فهي أيضا أسئلة حول المعاني الشخصية العميقة. إن الثقافة أمر عادي، في كلّ مجتمع وفي كلّ عقل» (Williams 1989: 4).

إن المبدأ الذي يقول بأن «الثقافة أمر عادي» يجعل ما أدعوه أسئلة حول الأهمية الوجودية مُهما، لأن كلّ إنسان يتناولها بصورة روتينية في ممارساته وتجاربه اليومية. وهو ليس سؤالا حول أن بعض الممارسات الرمزية أكثر «تنويرا» من غيرها، لاقترابها أكثر من صميم الحالة الإنسانية، ولأنها أكثر اهتماما بالأسئلة الكبرى حول الحياة. كما أنه ليس سؤالا حول القيمة الثقافية أو الجمالية في ما يتعلق بـ «نصوص» ثقافية معيّنة. إن الطاو - تشي - تشنغ (*)، والرباعيات المتأخّرة لبيتهوفن، ولوحة الجيرنيكا Guerinca لبيكاسو، أو صور روبرت مابلثورب (**) الفوتوغرافية لا تزيد ولا تقل، من حيث إنها «نصوص ثقافية»، عن مسلسل NYPD Blue (***)، أو ألبوم فرقة «سبايس غيرلز»، أو التغطية الإعلامية لموت الأميرة ديانا، و«مجلات مشجعي» كرة القدم، وأحدث إعلانات سراويل ليفايز Levi's. فكلها تتأهّل إلى حدّ أنّ الناس يعتمدون عليها في فهم وجودهم. وعلينا، في الحقيقة، أن نضيف إلى ذلك التفسير للثقافة كل أنواع الممارسات التي لا تتوقّف بصورة مباشرة على علاقة بين «قارئ» و«نص»: الرحلة حول ممرات السوق المركزية المحليّة، أو إلى المطعم، أو قاعة الألعاب الرياضية، أو المرقص، أو محل بيع لوازم الحدائق،

(*) Tao-te-Ching: نص فلسفي صيني كلاسيكي كُتب بين القرنين السادس والثالث ق. م. ويتضمن تعليمات لعيش حياة تتسم بالتناغم والسكينة وسط عالم مضطرب [المترجم].

(**) Mapplethorpe : روبرت مابلثورب (١٩٤٦ - ١٩٨٩): مصور فوتوغرافي أمريكي معاصر [المترجم].

(***) مسلسل تلفزيوني أمريكي [المترجم].

أو المحادثة في المقهى أو على زاوية الشارع. تشير الثقافة، بالنسبة إلي، إلى كل هذه الممارسات الدنيوية التي تسهم بصورة مباشرة في «قصص الحياة» المستمرة للناس: أي القصص التي نفسر من خلالها، بصورة مزمنة، وجودنا في ما يدعوه هيدغر بارتماء «thrownness» الحالة الإنسانية.

عندما نشق طريقنا إلى المرتبطية المعقّدة من هذا المنظور، فإن ما يهمنا هو الكيفية التي تغير العولمة من خلالها سياق بناء المعنى: كيف تؤثّر في شعور الناس بالهوية، وتجربة المكان والذات في ما يتعلق بالمكان، وكيف تؤثّر في المفاهيم، والقيم، والرغبات، والخرافات، والآمال، والمخاوف المشتركة التي تطوّرت حول حياة قائمة محليا. ولذلك فإن البعد الثقافي يغطّي ما أسماه أنتوني جيدنز كلا من «البعد الخارجي» out-thereness و«البعد الداخلي» in-thereness للعولمة: أي العلاقة بين التحولات المنهجية الهائلة، والتحولات في أكثر «عوالم» تجربتنا اليومية محليّة وحميمية (Giddens 1994b: 95).

تمييز الثقافة عن تقنياتها

هناك سبب خاص للتشديد على هذا الفهم للبعد الثقافي، والذي يتمثل في أن المناقشات حول العولمة كثيرا ما تنظر إلى «الثقافة» على أنها تعني شيئا مختلفا إلى حد ما، فترخّم eliding بينها وبين الاتصالات المعولمة *والتقنيات* الإعلامية التي تُنقل بواسطتها التمثيلات الثقافية. وربما كانت هذه النزعة أكثر وضوحا في الخطاب «الصحافي» واسع الانتشار حول العولمة، والذي يبدو مهووسا في كثير من الأحيان «بالأعاجيب المدهشة» Gee-Whizzery لتقنيات الاتصالات الحديثة: الإنترنت، والطريق العالمي السريع للمعلومات، وما إليهما. أما الآن، فعلى الرغم من أن لتقنيات الاتصال أهمية محورية بالنسبة إلى عملية العولمة، فمن الواضح أن تطورها ليس متطابقا مع العولمة الثقافية. والحقيقة أن لتأثيرها تضمينات أوسع وأضيق في الوقت نفسه. أوسع لأنها تمارس دورا مهما - باعتبارها تقنية في حد ذاتها، وبالتالي، من وجهة نظري، كناقلات للترامزات الوسائلية - *في كل* الأبعاد التي تمضي فيها العولمة قدما. ونجد مثالا على هذا في الدمج المتزايد للممارسات العالمية التي تتعلق بتجميع الأخبار وتزويد الاستخبارات السوقية في مجال التجارة الاقتصادية العالمية. لكنّها *أضيق* لأن النمط الإعلامي ليس

سوى جزء من العملية الكليّة التي يتقدم فيها بناء المعنى الرمزي، كما أنه واحد فقط من الأنماط التي تعاش فيها العولمة ثقافيا. إنّ لوسائل الإعلام والأنماط الأخرى من التواصل المتواسط mediated communication أهمية بالغة في حياتنا اليومية، لكنّها ليست المصدر الوحيد للتجربة الثقافية المعولمة. وعلى حد سواء، فليس كلّ ما يمكن أن يقال حول عولمة أجهزة الإعلام وأنظمة الاتصالات له صلة مباشرة بالمناقشات حول بالثقافة.

ومن المثير للدهشة نسبيا أن نجد مثالا على المزج بين الثقافة وتقنياتها، في التقرير بالغ الدقة في ما عدا ذلك عن العولمة، والذي طرحه أنتوني جيدنز. فقرب نهاية مناقشة طويلة حول الأبعاد المؤسساتية للعولمة، ذكر جيدنز أنه «... من بين الملامح الأخرى والأساسية إلى حد بعيد للعولمة، والتي تكمن خلف كلّ من الأبعاد المؤسسية المختلفة... والتي يمكن الإشارة إليها باسم العولمة الثقافية» (Giddens. 1990: 77). لكن القارئ الباحث عن تقرير عن الثقافة كبناء للمعنى سيصاب بالإحباط: فما يناقشه جيدنز هو كيف «تمكنت تقنيات الاتصال المكننة من إحداث تأثير هائل في كل جوانب العولمة». وهو يؤكّد على أهمية المعلومات المتراكمة في التوسع العالمي لمؤسسات الحداثة، وبشكل ملحوظ، يتخذ من السياق «الوسائلي» لأسواق المال العالمية مثاله الأساسي. وهذا، بالإضافة إلى حقيقة أنّ مناقشته «للثقافة» (التي تستغرق صفحة واحدة بالكاد)، والتي لا تكاد تبين عند نهاية مناقشة طويلة حول النظام الاقتصادي الصناعي، تشير إلى اهتمام بالخصائص «اللا تضمينية» disembedding لتقنيات الاتصال بدلا عن الثقافة، في إحساسنا بالنتاج الاجتماعي للمعنى المعتد وجوديا.

من المنصف أن نقول أن جيدنز لم يخصص كثيرا من الاهتمام لمفهوم الثقافة في أبحاثه حول العولمة، وهذا قد يفسّر ذلك المزج المرتجل إلى حد ما بين الثقافة وتقنيات الاتصال. ولكي نكون منصفين، هناك كثير من النقاط الأخرى في مناقشته، والتي سنتطرق إليها في الفصل التالي، والتي تشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى وجهة نظر أكثر تباينا للبُعد الثقافي. لكن ما يصوّره هذا المثال هو أهمية الربط بإحكام شديد بين المفهوم المرن والمطواع نسبيا «للثقافة» من حيث علاقتها بالعولمة. وأنا أتفق مع جيدنز بالتأكيد على أنّ البعد الثقافي «أساسي» بالنسبة إلى العولمة، لكنّي أريد أن أفهم هذا في ظل

ظروف أوسع بكثير من تلك المتوافرة من مجرد تحليل تأثير تقنيات الاتصالات - مهما بلغت أهمية هذه بالنسبة إلى المرتبطية المؤسساتية والنظامية لعالمنا. وسأحاول الآن أن أقترح كيف يمكن عمل ذلك.

لماذا الثقافة مهمة بالنسبة إلى العولمة؟

إن الثقافة مهمة للعولمة من حيث المعنى الواضح لأنها سمة جوهرية لكل عملية المرتبطية المعقّدة. لكننا نستطيع التوجه إلى أبعد من هذا، فبوسعنا أن نحاول فهم المعنى الذي تكون فيه الثقافة مكونّة *constitutive* بالفعل للمرتبطية المعقّدة. ومرة ثانية، هناك طرق أفضل وأسوأ للاستمرار في ذلك.

ثمة خطر واضح يتمثل في الانزلاق إلى المناقشات التي تشدد على وجود درجة معينة من الأولوية السببية للثقافة، مما يمنح امتيازا لهذا البعد تماما بنفس الطريقة التي رأينا هيرست وتومسون يمنحانها للاقتصاد. هناك مثال على ذلك في تقرير مالكولم ووترز Waters الذي بعد أن أعد فيه التفريق القياسي بين الاقتصاد/ الحكومة /الثقافة من حيث أطقم العلاقات المتبادلة - المادية، والسياسية، والرمزية، على الترتيب، يستطرد في حديثه ليدّعي، بصورة مستفزة بعض الشّيء، بأن

> «التبادلات المادية تجعل الأمر محليا؛ والتبادلات السياسية تدوّله؛ والتبادلات الرمزية تعولمه. ويترتب على ذلك أن عولمة المجتمع الإنساني تتوقف على مدى فعالية العلاقات الثقافية بالنسبة إلى الترتيبات الاقتصادية والسياسية. ويمكننا أن نتوقّع أن يكون الاقتصاد والحكومة معولَمين إلى حدّ كونهما متثاقفين، أي إلى المدى الذي تستكمل فيه التبادلات التي تحدث ضمنهما، رمزيا. ويمكننا أن نتوقّع أيضا أنّ تصير درجة العولمة في الساحة الثقافية أكبر من مثيلاتها في الساحتين الأخريين» (Waters1905:9-10) (التشديد موجود في الأصل).

ولذلك فإن تبرير ووترز لتمييز البعد الثقافي يتمثل، باختصار، في أن طبيعة التبادلات الرمزية تعني أنّها في جوهرها أقل تقيدا بقيود المكان من أي من التبادلات الماديّة (الاقتصادية) أو السياسية. وهو يجادل، على سبيل المثال، بأن التبادلات المادية «متجذّرة في الأسواق، والمصانع، والمكاتب، والمتاجر المحلية»، ويرجع ذلك ببساطة إلى الضرورة العملية أو أفضلية التكلفة cost advantage

للتقارب المادي في إنتاج وتبادل السلع والخدمات. وبالمقارنة مع هذه القيود التي «تنزع إلى ربط التبادلات الاقتصادية بالنواحي المحلية»، فإن الرموز الثقافية «يمكن أن تنتج في أي مكان وفي أي وقت كان، وهناك قدر قليل نسبيا من القيود المصدرية على إنتاجها ونسخها» (Waters 1995: 9). وبالتالي فإن الثقافة في حد ذاتها معولمة أكثر بسبب سهولة «توسيع» العلاقات المعقّدة وسهولة الحركة المتأصّلة في النماذج والمنتجات الثقافية.

وهذه حجّة مقنعة بالكاد. لأنه من الواضح أن هناك كل أنواع الأمثلة - تأثير الشركات المتعددة الجنسيات، وتقسيم العمل الدولي (والمتضمّن، على سبيل المثال، في إنتاج السيارات أو في صناعة الملابس)، والظاهرة المتزايدة لهجرة العمالة، والاتجار في الأموال والسلع، وأهمية الاتفاقيات والهيئات التنظيمية للتجارة الدولية مثل الاتفاقية الدولية للتجارة والتعرفة الجمركية (الغات) (*)، والآن منظمة التجارة العالمية - التي تُثبت عولمة «التبادلات المادّية» المتضمنة في العلاقات الاقتصادية. من الواضح أن هناك كثيرا من الحالات التي يظل فيها الإنتاج وتبادل واستهلاك السلع أنشطة محليّة نسبيا، لكن جولة في أنحاء مركز التسوّق في الجوار ستكشف بسرعة كم ما هو ليس بمنتج محليّ. صحيح بالطبع أن كل عمليات الإنتاج يجب أن تتم في موقع محدد في مكان ما من العالم. لكن، كأمثلة مشهورة مثل الإنتاج المركّز لبازلاء مانج - توت mange-tout peas في بلدان مثل زيمبابوي وتخصيصها بشكل حصري للسوق الأوروبية، أو رحلة الجزر الأبيض (**) الأسترالي التي يبلغ طولها ١٧ ألف ميل إلى المملكة المتحدة لتزويد معرض التوافر availability show طوال العام، ليست هذه بساكن حقيقي لعملية العولمة. وبالمثل فإن فكرة أن التبادلات الرمزية تتحرك بخفة، متحررة من القيود المادية، قد توحي بوجهة نظر «مثالية» على نحو غريب - أفليست الترامزات في النهاية بحاجة إلى أن تتخذ شكلا ماديا - مثل الكتب، أو الأقراص المدمجة CDs، أو السيليلويد (***)، أو تدفّقات الإلكترونات على شاشة التلفاز ووحدات العرض البصري VDUs (****)، وهلم جرا؟ وعلى الرغم من أنه، من

(*) GATT General Agreement on Tariffs and Trade.

(**) Parsnips: نبات زرع منذ القدم طلبا لجذوره الكبيرة اللحيمة ذات النكهة المميزة، ويزرع على نطاق واسع في كل أرجاء العالم تقريبا [المترجم].

(***) Celluloid: مادة صلبة شفافة قوامها السلولوز والكافور [المترجم].

(****) Visual Display Units.

الواضح، أن «المنتجات» المتواسطة إلكترونيا سهلة الحركة بصورة أكثر بكثير من الناحية التقنية، فكلّ عمليات الإنتاج المادي التي تتعلق بهذه الأنماط الثقافية المختلفة تفترض تقييدات مماثلة بالتأكيد لتلك المكتنفة في أيّ من نمط آخر من إنتاج السلع.

تثير مثل هذه الاعتراضات شكوكا حول معقولية تعميم ووترز الأقرب إلى المنجهية حول الخصائص المحوّلة إلى المحلية والمعولِمة للمجالات الاجتماعية المختلفة (٥). لكن عند الفحص المتأني، فإن ما يجادل بشأنه يتضح أنه، على أي حال، شيء أكثر تواضعا، وهو يتمثل ببساطة في أنّ القطاعات الاقتصادية الأكثر تواسطا من الناحية الرمزية، أو «المرمّزة» tokenized، على حد تعبيره – مثل الأسواق المالية – هي تلك الأكثر تجاوبا مع العولمة. وهذا ادّعاء معقول أكثر، لأنه من الواضح أن حركة العلامات الرمزية مثل المال عن طريق الوسائل الإلكترونية هو أمر أسهل بكثير من حركة الكميات الكبيرة من الخضراوات ذات الجذور.

لكن هل يدعم ذلك بأي صورة ادّعاء الثقافة بالهيمنة في عملية العولمة؟ لا أعتقد ذلك. ليس، على الأقل، بالمعنى المفضّل لدينا. لأن ووترز يستخدم الثقافة هنا بالتشديد بحزم على الترامز الوسائلي بدلا من التشديد على بناء المعنى المعتد وجوديا، وبالتالي فهو يستغل الترخيم الذي حذّرت منه في وقت سابق. يمكننا أن نتفق تماما على أنّ بعض الإجراءات الاقتصادية تصبح «مرمّزة» أكثر، لكن هذا يعني ببساطة أنّها **مُمَعلمة** *informtionalized* أكثر – فالترامزات المستخدمة متأصلة في العملية الاقتصادية – ولا يعني أنّها «مثاقفة». فأن تكون أكثر مثاقفة يعني أن العمليات والممارسات التي يزود من خلالها الناس أنفسهم بتفسيرات ذات مغزى لوجودهم الاجتماعي تصبح، بطريقة ما، مترابطة بصورة وثيقة أكثر بالمحيط الاقتصادي. قد يكون الأمر كذلك في الحقيقة، لكن من الضروري أن ترتكز الحجّة على شيء غير الادّعاءات غير المؤكدة حول الطبيعة «اللا متجسدة» de-materialized للسلع الرمزية. قد يتضح ،إذن، أن ووترز محق في ما يتعلق بالأهمية الإجمالية للثقافة في العولمة، لكن للأسباب الخطأ.

إن مشكلة فهم الثقافة على اعتبار أنها مكوّنا أساسيا للعولمة تفتح الطريقة التي ندرك بها الثقافة على اعتبار أنها تنطوي على عواقب. «الثقافة ليست قوّة، أي شيء يمكن أن تعزى إليه المناسبات الاجتماعية من الناحية السببيّة»،

كما يقول كليفورد جيرتز، ومن المؤكد أن هذا صحيح إلى حدّ أنّنا يجب أن نفكر في العمليات الثقافية باعتبارها بناء للمعاني، إذا استعرنا تعبير جيرتز، «كسياق يمكن من خلاله ... وصف [الأحداث] بصورة مفهومة... » (Geertz 1973: 14). إن التفكير بلغة «سببية» مباشرة يدفعنا باتجاه الارتباك الذي تمثله الثقافة بتقنياتها. لكن هذا لا يعني، على أي حال، أنّ الثقافة ليست مهمّة. فهي بالتأكيد كذلك من حيث إن بناء المعنى يرشد الأعمال الفردية والجماعية التي هي في حد ذاتها مهمّة. فالناس لا ينتجون المعاني ضمن قناة تأويلية منفصلة كليًا، والتي - إذا جاز التعبير - تسير بالتوازي مع الممارسات الاجتماعية الأخرى لكنها لا تؤثر فيها. إن المغزى والتفسير الثقافيان يعملان على توجيه الناس بصورة مستمرة، فرديا وجماعيا، نحو أفعال بعينها. وفي كثير من الأحيان، قد تكون أفعالنا وسائلية إلى حد ما، إذ تتبع منطق الضرورة العملية أو الاقتصادية، لكنها حتى هنا تنفذ ضمن «سياق» فهم ثقافي أوسع. وحتى الأعمال الذرائعية الأكثر أساسية لتلبية الاحتياجات الجسمانية لا تعد، بهذا المعنى، خارج إطار الثقافة: ففي بعض الظروف (مثل التنحيف، والصوم الديني، والإضراب عن الطّعام)، يكون القرار بتناول الطعام أو الموت جوعا قرارا ثقافيا.

من بين طرق التفكير بشأن أهمية الثقافة بالنسبة إلى العولمة، إذن، هي أن ندرك كيف يمكن للأفعال «المحليّة» حسنة الاطلاع ثقافيا أن تكون لها نتائج معولمة. فالمرتبطية المعقّدة ليست مجرد تكامل أوثق للمؤسسات الاجتماعية، لكنه يتضمّن دمج الأفعال الفردية والجماعية في الطريقة التي تعمل بها تلك المؤسسات في الحقيقة. وهكذا، فإن المرتبطية الثقافية تطرح فكرة ***انعكاسية*** reflexivity الحياة العصرية - العالمية.

تتمثل البصيرة الرئيسية لنظريات الانعكاسية (Beck 1997; Beck, Giddens and Lash 1994; Giddens 1990) في الطبيعة ***التكرارية*** للنشاط الاجتماعي: أي الطرق المختلفة التي يمكن أن نقول من خلالها إن الكيانات الاجتماعية تتصرّف «راجعة» back upon على أنفسها، للتكيف مع المعلومات الواردة حول سلوكها أو طرق عملها. تتبنى هذه الفكرة على الانعكاسية المتأصّلة في بني البشر: أي القدرة التي نمتلكها جميعا على أن نكون مدركين باستمرار لأنفسنا على اعتبار أننا نتصرّف ضمن عملية الفعل، من

أجل أن «نبقى على اتصال» بصفة روتينية مع دوافع ما نقوم [نحن] بعمله كعنصر متمم لفعله (Giddens 1990: 36). تحاول النظريات الاجتماعية للانعكاسية التعبير عن الكيفية التي يعبر بها هذا النوع من المراقبة الذاتية عن نفسه على مستوى المؤسسات الاجتماعية، أو بالأحرى السطح البيني بين الأفراد من البشر والمؤسسات الاجتماعية. في تقرير جيدنز، يحدث هذا في ظاهرة «الانعكاسية المؤسسية: فالمؤسسات الحديثة هي كيانات تفحص فيها الممارسات الاجتماعية باستمرار، ومن ثم إعادة صياغتها في ضوء المعلومات الواردة حول تلك الممارسات، وبالتالي تعدّل خصائصها جوهريا» (Giddens 1990: 36). وبالتالي فإن المؤسسات الحديثة، وعلى نحو متزايد، مثلها في ذلك مثل البشر، تتحول إلى «كيانات للتعلّم». وهذه الحساسية الانعكاسية للمؤسسات في ما يتعلق بالمدخلات من بني البشر هي ما يميز الدينامية الخاصة للحياة الاجتماعية العصرية، وما يعرّف المرتبطية بين عدد هائل من الأفعال المحليّة الفردية الصغيرة وبين البنى والعمليات العالمية على أعلى المستويات.

لتبيين هذا، يمكننا تدبر ادّعاء يطلقه جيدنز في ما يتعلق بما أسماه «*الديالكتيك* المحليّ العالمي». ويقول في هذا السياق إن «العادات التي تتعلق بنمط الحياة المحليّ أصبحت مهمّة عالميا. وعليه فإن قراري بخصوص شراء صنف معين من الملابس له تضمينات ليس فقط في ما يتعلق بالتقسيم العالمي للعمل، بل وللأنظمة الإيكولوجية للأرض» (Giddens 1994a: 5). كيف يمكن أن يكون هذا صحيحا؟ حسنا، أولا، من حيث إن صناعة الملابس العالمية تمثل مؤسسة شديدة الانعكاسية، متوافقة مع اختيارات كثير من اللاعبين الذين يعبرون عن أنفسهم في السوق من خلال الرموز الثقافية للأزياء. تتبع آثار الاختيارات الثقافية التي تتخذها مجموعة من المراهقين في أحد مراكز التسوّق الأوروبية بعد ظهر أحد أيام السّبت مع تركيزهم على الهيئة التي سيبدون عليها في تلك الأمسية في النادي المحليّ: يكشف هذا مستوى المرتبطية الذي يؤدّي إلى فرص توظيف عامل في أحد المصانع الاستغلالية في الفلبين. وثانيا، فإن المرتبطية المتضمنة في حقيقة أنّ الخيارات التي تتعلق بالملابس، مثل كل الخيارات الاستهلاكية، لها نتائج بيئيّة عالمية من حيث الموارد الطبيعية التي تستهلكها وطرق الإنتاج الصناعية التي تستلزمها.

وبالتالي، فإن عالما من المرتبطية المعقّدة (سوق عالمية، ورموز الأزياء العالمية، والتقسيم الدولي للعمل، ونظام بيئي مشترك) يربط عددا هائلا من الأفعال اليومية الصغيرة لملايين البشر بمصير أناس آخرين، بعيدين، وغير معروفين، وحتى بالمصير المحتمل لكوكبنا الأرضي. تباشَر جميع هذه الأفعال الفردية ضمن السياق ذي المغزى ثقافيا للعوالم الحياتية lifeworlds المحليّة العادية التي فيها طرق اللباس والاختلافات الطفيفة بين الأزياء بترسيخ الهوية الشخصية والثقافية. إن الطريقة التي تصبح بها هذه «الأفعال الثقافية» مهمة عالميا هي المعنى الأساسي الذي تكون فيه الثقافة مهمّة بالنسبة إلى العولمة. ومن دون شك، يستلزم تعقيد هذه السلسلة من النتائج الأبعاد السياسية، والاقتصادية، والتقنية للعولمة في الوقت نفسه. لكن المقصود هنا هو أنّ «لحظة [البعد] الثقافية» لا غنى عنها في تفسير المرتبطية المعقّدة.

إن التفكير بالعولمة في بعدها الثقافي يكشف أيضا طبيعتها *الديالكتيكية* في الأساس على نحو بالغ الوضوح. إن حقيقة أن الأفعال الفردية ترتبط بصورة وثيقة بالخصائص الهيكلية - المؤسسية الكبيرة للعالم الاجتماعي عن طريق الانعكاسية تعني أن العولمة ليست عملية «أحادية الاتجاه» من صياغة الأحداث بفعل بنى عالمية هائلة، لكنها تتضمّن على الأقل إمكان التدخّل المحليّ في العمليات العالمية. هناك سياسة ثقافية للبعد العالمي، والتي يمكننا إدراجها بتوسيع نطاق المثال الذي يتعلق بالعواقب الإيكولوجية للأفعال المحليّة.

وعلى الرغم من أن أهمية الخيارات الروتينية التي تتعلق بأسلوب الحياة قد لا يعترف بها دائما - فمن المؤكد أن أكثرنا لا يتسوّقون عادة كمستهلكين «واعين بيئيا» - فهناك على الرغم من هذا توجه في قطاعات معينة من كل المجتمعات نحو الممارسات الاستهلاكية المتعمّدة الصديقة للبيئة، والتي هي نفسها من ملامح المرتبطية. إن شعار حركة الخضر الشهير «فكر عالميا، تصرّف محليا» يقترح استراتيجية سياسية تحفزها رواية ثقافية جمعية واضحة للغاية عما تستلزمه «الحياة المرفّهة». تتضمّن هذه الاستراتيجية استنفار العملاء - الذي يتم على نحو متزايد عن طريق الحملات الإعلامية المدروسة - لتحقيق تغيرات مؤسسية على مستوى عالمي (Lash 1994: 211).

وإذا كانت مثل هذا الاستراتيجية ناجحة (أحيانا)، فذلك لأنها تستلهم، وتلتمس مساعدة نزعات ثقافية شديدة العمومية أكثر من كونها ارتباطا بحجج علمية - تقنية حول المشكلات البيئية.

وعلى سبيل المثال، فإن هزيمة حركة السلام الأخضر المدهشة لشركة شل بالمملكة المتحدة حول عملية الإغراق العميق في البحر للشمندورة النفطية المعروفة باسم سارية برينت (*) في يونيو ١٩٩٥، قد تحققت بتعبئة الرأي العام - وخصوصا في ألمانيا، والدنمارك وهولندا - مما هدّد بصورة مباشرة «علاقات عملاء» شركة شل في محطات البنزين. من منظور حركة الخضر، من الممكن أن ينظر إلى هذا على أنه قصة نجاح واضحة للانعكاسية الاجتماعية. لكن إذا سألنا عما يكمن وراء استنفار الرأي العام، يبدو على الأرجح أنه كان شيئا مختلفا عن القضايا المحددة للحملة نفسها - والتي كان هناك قدر كبير من الالتباس حولها. على سبيل المثال، فإن كثيرا ممن قاطعوا محطات البنزين التابعة لشركة شِل ظنوا على ما يبدو أن الخطة كانت تتمثل في التخلّص من الشمندورة في بحر الشمال - أي «ناحيتهم» - وليس في المحيط الأطلسي. وبالإضافة إلى ذلك، اعترف أعضاء منظمة السلام الأخضر لاحقا بأنهم تلقوا معلومات مضللة حول التركيب الفعلي للمواد الكيميائية الموجودة على متن الشمندورة. كانت هناك في الحقيقة ادعاءات بعد انتهاء الحملة بأن أجهزة الإعلام قد «وثبت» إلى تزويد التغطية المناسبة لمنظمة السلام الأخضر، معا، إلى جانب المشهد المؤثر للنشطاء الذين وقعوا تحت الحصار من قبل موظّفي الأمن لدى شركة شِل، على حساب كامل الحجّة العلمية المعقّدة. ولقد ادعى

(*) تمكنت منظمة السلام الأخضر، والتحالف الذي شكلته من جماعات الناشطين البيئيين والمواطنين، من إجبار شركة شِل للنفط على سحب خطتها - المصدق عليها من كل الهيئات الحكومية ذات العلاقة - لإغراق شمندورة نفطية مهجورة في البحر. عندما وجدت أن الشمندورة قد تخطت فترة صلاحيتها، قررت شركة شِل (بعد كثير من المناقشات مع الأجهزة الحكومية والجماعات البيئية) أن الطريقة الأكثر أمانا للتخلص منها هي خرقها تمهيدا لإغراقها في واد محيطي سحيق. وافق الكل على الأمر، وأُصدرت التراخيص اللازمة لسحبها إلى عرض المحيط وإغراقها. لكن منظمة السلام الأخضر لم تقبل بذلك، معتبرة أن أي تخلّص منها في البحر سيسمّم المحيط ويؤذي الحياة البحرية؛ وأنه من الأكثر أمانا من الناحية البيئية أن يتم التخلص من الشمندورة على اليابسة بطريقة ما. عندما بدأ زورق السحب، وهو يقطر الشمندورة، رحلته إلى البحر، ظهر أسطول صغير من المراكب التي أرسلتها منظمة السلام الأخضر لاعتراض سبيله. ولم يعد بالإمكان الاستمرار في عملية التخلّص من الشمندورة، واضطر الجميع إلى التراجع، واستؤنفت المحادثات، وفي النهاية فككت الشمندورة لصنع رصيف بحري [المترجم].

كبير محرّري التكليف للقناة الرابعة بالمملكة المتحدة أن «الصور التي زوّدنا بها [من قبل منظمة السلام الأخضر] أظهرت مروحيات شجاعة تحلق في مواجهة وابل من قذائف الماء (التي تستخدم في تفريق المتظاهرين). حاول أن تكتب التفسير العلمي التحليلي لذلك»[٦].

وعلى أي حال، يمكننا أن نفهم كلّ هذا بشكل مختلف إذا نظرنا إلى حملة سارية برينت على اعتبارأنها تستحضر قصص حياة الناس المستمرة، وليس حججا بيئية معيّنة لا يمكن إلا لقلة أن تفهم تفاصيلها التقنية، على أي حال. وبالتالي فإن الأمر الأكثر أهمية، ربما، كان القيمة الرمزية لاحتلال الشمندورة: أي مَسْرَحَة خاصة لـ «معركة» ضدّ تهديد معمّم من التدهور البيئي الذي يعايشه الناس كجزء من «عالمهم الحياتي» اليومي. وعند فهمها على هذا النحو، فإن استراتيجية السلام الأخضر تعد استراتيجية ثقافية (على الأقل جزئيا). وحتى موضوع الدقة العلمية يمكن أن ينظر إليه على أن له أهمية ثقافية في المحافظة على علاقات الثقة العامّة بين منظمة السلام الأخضر (أو شركة شِل)، وأجهزة الإعلام والجمهور - بقدر أهميتها من حيث المعلومات أو المعلومات المغلوطة. وكما صاغها سكوت لاش، تتضمّن السياسة البيئية الآن «البناء الاجتماعي للحقيقة» - «وهو صراع يدور في أجهزة الإعلام بين ناشطي الاحتجاج البيئي وممثلي الأعمال وصنّاع السياسات بشأن مجموعة من المعاني التي ستنتشر بين عموم الجمهور [والتي تشكّل] واقعهم» (Lash 1994: 206). وبالتالي فإن السياسة البيئية هي سياسة ثقافية، تعتمد في نجاحها على الدرجة التي يمكنها بها الارتباط بقوة بأفق المناسبة الخاص بالعوالم الحياتية المحليّة. وبالتالي فإن الثقافة مهمة كذلك بالنسبة إلى العولمة بهذا المعنى: أي أنّها تحدّد المحيط الرمزي لبناء المعنى على اعتبار أنه حلبة التدخّلات السياسية العالمية.

لماذا العولمة مهمة بالنسبة إلى الثقافة؟

تُربك العولمة الطريقة التي ندرك بها «الثقافة»، لأن الثقافة كانت تمتلك دوما دلالات تربطها بفكرة وجود ناحية ثابتة. إن فكرة «الثقافة» تربط ضمنيا بين بناء المعنى وبين الخصوصية والموقع. وكما لاحظ إيد (Eade 1997: 25)،

فإن «التشديد على المحدودية والتماسك سيطرا تقليديا على المعالجة الاجتماعية لفكرة الثقافة»، وخصوصا في التقليد الوظائفي (*)، حيث إن التعامل مع بناء المعنى الجمعي في الأغلب يقوم على اعتبار أنه يخدم أغراض التكامل الاجتماعي. وبالتالي فإن «الثقافة» توازي الفكرة العويصة «للمجتمع» ككيان محدود (Mann 1986) يحتل أرضا طبيعية مخطّطة كإقليم سياسي (الدولة القومية بالدرجة الأولى) ويربط التركيبات المنفردة للمعنى بهذا الفضاء الاجتماعي - السياسي المتحدّد circumscribed. من الواضح أنّ مرتبطية العولمة تمثل تهديدا لمثل هذه المفاهيم، ليس فقط لأن الاختراق متعدّد الأشكال للنواحي المحلية يقتحم هذه المرتبطية لمعاني المكان، بل لأنه يقوّض التفكير الذي اقترنت الثقافة من خلاله بثبات الموقع في المقام الأول.

في علم الأنثروبولوجيا، ركّزت أبحاث جيمس كليفورد على «الثقافات الرحالة» (Clifford 1992, 1997) على اقتحام الثقافة فضلا عن الموقع. وفي معرض الكتابة عن «ممارسات العبور والتفاعل التي أفسدت النزعة المحلية لكثير من الفرضيات الشائعة حول الثقافة»، يجادل بالقول بأنه: «في هذه الفرضيات، يكون الوجود الاجتماعي الأصيل، أو يجب أن يكون، متركزا في أماكن محدّدة - مثل الحدائق، حيث اشتقّت كلمة «ثقافة» معانيها الأوروبية. كان المسكن يُفهم على أنه الأساس المحلي للحياة الجماعية، في حين أن السفر جزء إضافي؛ فالجذور تسبق الطرق دائما» (Clifford 1997:3). يظهر كليفورد كيف ساهمت ممارسات الأبحاث الأنثروبولوجية الميدانية في إضفاء الصبغة المحلية على مفهوم الثقافة: «بمَرْكَزة الثقافة حول موقع معيّن، *القرية*، وحول ممارسة مكانية معينة، عن المسكن/ البحث، والتي تعتمد هي نفسها على سبل إضافية لإضفاء الصبغة المحلية - تلك الخاصة *بالحقل*» (Clifford 1997: 20). ولذلك فإن طرق البحث التقليدية لعلم الأنثروبولوجيا - حيث تعد القرية «وحدة طيّعة» للتحليل الثقافي، وممارسة الإثنوغرافيا على أنها «إقامة» ضمن المجتمع - ساهم في إيجاد مجاز مرسل يعد فيه الموقع (القرية) ثقافة. كما يجادل كليفورد بأن هذا استمر حتى ممارسات الأبحاث الميدانية

(*) Functionalist: المنادي بمبدأ الوظائفية، وهو مبدأ اجتماعي ينادي بأن للنظام الاجتماعي وحدة وظيفية تعمل ضمنها جميع أجزائه بقدر معين من التناغم الداخلي [المترجم].

الإثنوغرافية المعاصرة، حيث من الممكن أن تكون المواقع، «مستشفيات، أو مختبرات، أو أحياء حضرية، أو فنادق سياحية عوضا عن أن تكون قرى نائية، لكن الفرضية المنوِّرة للباحث والموضوع تتعلق بـ «مسكن محلي».

ويعارض كليفورد هذا الإرث الطبيعي ليفكر بالثقافة على اعتبار أنها متحركة، وليست ساكنة، جوهريا، وليعامل «ممارسات تغيير المكان... على أنها مكونة للمعاني الثقافية». وفي هذا، فهو يطرح شيئا قريبا للغاية من التحدي المفاهيمي الذي تمثله العولمة للثقافة. لا يمكن التفكير في الثقافة على اعتبار أنها تمتلك هذه الروابط المفاهيمية الحتمية بالموقع، إذ إن المعاني تتولد على حد سواء من قبل أناس «متجولين»، وكذلك في التدفقات والارتباطات بين «الثقافات».

وعلى الرغم من ذلك، فـفكرة «الثقافة الجوّالة» يمكن أيضا أن تكون مُغرضة. وليس الأمر أنّه يجب علينا أن نعكس الأولويات بين «الجذور والطرق»، والإصرار على جوهر الثقافة كحركة هائمة لا تهدأ. نحن في حاجة، عوضا عن ذلك، إلى أن نرى «الجذور والطرق» باعتبارها متعايشة دائما ضمن الثقافة، وأن كلا منهما يخضع للتحول في سياق الحداثة العالمية. وللعودة إلى المناقشة السابقة عن السفر، علينا أن نتذكّر أنّ نسبة هائلة من التجربة الثقافية مازالت بالنسبة إلى الأغلبية، تمثل التجربة اليومية للموقع المادي، عوضا عن الحركة المستمرة. وفي الواقع، فقد اعترف كليفورد بهذه النقطة في وصفه لاعتراض على مجاز trope «السفر»، الذي طرحته عالمة أخرى في الأنثروبولوجيا، هي كريستينا تيرنر Turner، فقد أشارت تيرنر إلى التقييدات الواضحة على الحركة التي تخضع لها أعداد هائلة - والذين «يُبقون في مكانهم» بفعل منزلة الطبقة والجنس الذي ينتمون إليه. إن أبحاثها الإنثوغرافية على عاملات المصانع اليابانيات، أي «النساء اللواتي لم «يسافرن» وفقا لأيّ تعريف قياسي»، قادتها إلى التشكك في تشديد كليفورد على «السفر الحرفي» literal travel. لكن التجربة والممارسة الثقافية «المحليّة» لأولائك النسوة تعيق الارتباط بين الناحية المحلية والثقافة أيضا: «إنهن يشاهدن التلفاز؛ ويمتلكن إحساسا عالميا/ محليّا؛ ويناقضن تنميط typifications علماء الأنثروبولوجيا؛ ولا يقتصر دورهن على مجرد تمثيل ثقافة ما» (Clifford

28 :1997). ويقبوله لهذا، يعترف كليفورد بأنّ فكرة الثقافة الجوّالة «يمكن أن تتضمّن قوى عابرة بقوة - التلفاز، والإذاعة، والسيّاح، والسلع، والجيوش» (المرجع السابق).

وهذه بالتحديد هي النقطة التي أريد التشديد عليها: فالعولمة تعزز قابلية الحركة المادية أكثر بكثير من أي وقت مضى، لكن مفتاح تأثيرها الثقافي يكمن في تحويل النواحي المحلية ذاتها. ومن المهم إبراز الشروط المادية للتجسيد المادي والضرورات السياسية - الاقتصادية التي «تحفظ الناس في أماكنهم»، ولذلك، فبالنسبة إلي، فإن تحويل الثقافة لا يفهم ضمن مجاز السفر، ولكن من خلال فكرة *اللاتوطين*. يتمثل ما سأفهمه بهذا - كما سأستكشف في الفصل الرابع - في أن المرتبطية المعقّدة تضعف الروابط بين الثقافة والمكان. وتمثل هذه، من جوانب عدة، ظاهرة مزعجة، تتضمّن الاختراق المتزامن للعوالم المحليّة من قبل قوى آتية من بعيد، وزحزحة المعاني اليومية عن «مراسيها» الموجودة في البيئة المحليّة. إن التجسيد وقوى الظروف المادية تُبقي أكثرنا، أطول الوقت، موجودين في مكان ما، لكن في أماكن تتغيّر من حولنا وتفقد تدريجيا، وبصورة مخاتلة، قوّتها على تحديد شروط وجودنا. وهذا بلا شك عمل شاذ ومتناقض في كثير من الأحيان، يستشعر في بعض الأماكن بقوّة أكبر مما يحس في غيرها، ويواجَه أحيانا بنزعات متعارضة لإعادة ترسيخ قوّة الناحية المحلية. وعلى الرغم من هذا، فإن اللاتوطين، في اعتقادي، هو التأثير الثقافي الرئيسي للمرتبطية العالمية. وهو ليس كلّ الأخبار السيئة.

والنقطة الأخيرة التي أود توضيحها هي أن المرتبطية تزود الناس أيضا بمصدر ثقافي كانوا يفتقرون إليه قبل توسّعها: وهو وعي ثقافي يمكن اعتباره، من نواح مختلفة، «عالميا». ظل رولاند روبرتسون يشدّد دائما على أنّ العولمة تتضمّن بطبيعتها: «تقوية الوعي بالعالم ككل متكامل» (Robertson 1992: 8). ويجادل جيدنز (Giddens 1991: 187) أيضا بأنّ الناس هم «عوالم استثنائية» phenomenal، وعلى الرغم من أنهم موجودون محليا، «فهم، على وجه العموم، عالميون بحق». وهذا لا يعني أنّنا جميعا نُعايش العالم باعتبارنا كوزموبوليتانيين ثقافيين، فضلا عن أن هناك «ثقافة عالمية» في طور التشكل. لكنّ ذلك يشير ضمنا إلى أنّ «البُعد

العالمي» موجود على نحو متزايد كأفق ثقافي نؤطر وجودنا ضمنه (وبدرجات متفاوتة). وبالتالي، فإنّ اختراق النواحي المحلية الذي تجلبه المرتبطية يمثل سلاحا ذا حدّين: ففي حين أنه يبدد عوامل الأمان التي تضمنها الناحية، فهو يقدم سبلا جديدة لفهم التجربة ضمن سياقات أوسع - هي عالمية في النهاية.

إن فهم طبيعة وأهمية هذا الوعي العالمي يمثل جدول أعمال مهما في التحليل الثقافي للعولمة. فمن المؤكد أن النسوة اليابانيات اللاتي تصفهن كريستينا تيرنر لسن منفردات في امتلاك «حس عالمي/ محليّ» كجزء من حياتهن العادية، ومن بين المصادر الواضحة لهذا، نجد الصور والمعلومات التي تتدفّق إليهن - كما هي الحال مع الملايين منّا - من خلال الاستخدام الروتيني للتقنيات الإعلامية المعولِمة مثل التلفاز. وبالتالي، فإن واحدة من مهام التحليل الثقافي تتمثل في فهم «فينومينولوجية» هذا الوعي العالمي، وخصوصا في النمط المتواسط الذي يظهر به أمامنا في معظم الأحيان. وليس من الصّعب رؤية أن أفق المغزى الذي يتوافر من خلال التقنيات الإعلامية للمرتبطية يشير إلى احتمالات ليس فقط لإعادة صياغة المعاني والهويّات الثقافية التي يستنفدها اللاتوطين، ولكن أيضا للأنماط ذات الصلة من السياسات الثقافية العالمية. إن الإحساس باعتمادنا المتبادل، مقرونا بوسائل الاتصال عبر المسافات البعيدة، ينتج أنماطا جديدة من التحالف والتضامن الثقافي/السياسي. ومما لا شك فيه أن هذه تتسم بأنها ضعيفة التطور في الوقت الحاضر بالمقارنة بتركّزات القوّة ضمن الرأسمالية العالمية، على سبيل المثال. ولكن، كما يجادل البعض (Castells 1997)، فالمنظور العالمي «للحركات الاجتماعية الجديدة» قد يثبت أنه أنماط جنينية من نظام أوسع، وأقوى، من المقاومة الاجتماعية للجوانب القمعية للعولمة. ومهما كانت حقيقة الأمر، فمن الواضح أنّ إعادة تشكيل التجربة الثقافية التي تنتجها المرتبطية ستكون حاسمة بالنسبة إلى الاحتمالات التي تتعلق بسياسة كوزموبوليتانية. وعليه، فإن العولمة مهمة بالنسبة إلى الثقافة من حيث إنها تجلب التفاوض حول التجربة الثقافية إلى مركز استراتيجيات التدخّل في المجالات الأخرى للمرتبطية: السياسية، والبيئية، والاقتصادية.

وبهذا تختتم المناقشة واسعة النطاق حول العولمة الثقافية. وتستكشف الفصول التالية التضمينات الثقافية للمرتبطية المعقّدة على طول عدد من المسارات المختلفة: متابعة موضوع الأحدية وصولا إلى الأفكار التي تتعلق بالثقافة العالمية (الفصل الثالث)؛ وتفحص «انطلاق» التجربة الثقافية من الناحية المحلية (الفصل الرابع)؛ واستقصاء أهمية التجربة المتواسطة في الثقافة المعولمة (الفصل الخامس) وأخيرا مناقشة دور الثقافة في السياسة «الكوزموبوليتانية» الناشئة (الفصل السادس). لكن قبل هذا، سنعرّج في الفصل التالي على الحجج التي تحدّد موقع العولمة ضمن السياق التاريخي والنظري للحداثة الاجتماعية، وسنحاول استنباط التضمينات الثقافية لطريقة التفكير هذه حول المرتبطية المعقّدة التي تعرّف عصرنا الحالي.



2

الحداثة العالمية

تحيلنا العولمة إلى حالة تجريبية: المرتبطية المعقدة الواضحة في كل مكان من العالم اليوم. وهذه الحالة لا تتبدى لنا في المعنى الفطري Pristine للملاحظة الساذجة والمباشرة، لكن دائما من خلال المقولات والنظريات المتواسطة التي نفهم من خلالها العالم الثقافي والاجتماعي. ربما كانت الأقوى من بين هذه مقولة *الحداثة*، وهي فكرة شاملة ومتضمّنة بعمق في فهمنا الذاتي الثقافي في ما يتعلق بتزويد السياق الضمني الذي من الواضح أنه يجب أن تحدّد مقابله الأوصاف التحليلية الأخرى موقعها ظاهريا: «الحداثة الغربية»، «الحداثة الرأسمالية»، «ما بعد الحداثة»، ومن ثم «الحداثة العالمية». من أجل مناقشة العولمة، إذن، فمن المحتم المشاركة في حوار الحداثة، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يحاولون الهروب من سحره النظري.

«ليست الحقب قلاعا زمنية يمكن للناس أن يُحبسوا فيها، فهي امتدادات مفتوحة من كل نهاياتها»

ثيربورن

«انسوا الحداثة»، يحثّنا مارتن ألبراو Albrow. «اهربوا من القبضة الخانقة لما هو حديث في خيالنا، نحن نعيش في زماننا نحن، والعصر

العالمي يفتح لنا العوالم بطرق لم يسبق لها مثيل». (Albrow 1997: 6). يريدنا ألبراو أن نفكّر في العولمة وفق شروطها هي، وفي الزمن الخاص بها، أي «العصر العالمي» Global Age، الذي يجادل بأنه حل محل العصر الحديث. لكنه ليس من اليسير تماما اتخاذ مثل هذه القفزات البطولية للخيال الثقافي. نحن في حاجة إلى السؤال عن ماهية «العالم الفكري للحداثة» (Albrow 1997: 2)، وهو أمر جذّاب للغاية في صياغة استقبالنا للحقائق التجريبية للمرتبطية المعقّدة.

يستكشف هذا الفصل عوامل الجذب هذه، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بدرجة من الشكّ نحو «القصة الكبرى» للحداثة، التي يريد ألبراو الإطاحة بها. لكن شكّي لا يقترب من رفض ألبراو الجريء لمقولة الحداثة: فبدلا من ذلك، سأسأل عن مدى فائدة عنقود cluster الأفكار الذي يشكّل «الحداثة» بالنسبة إلى فهم التجربة الثقافية في عالم معولِم، أو ما إن كانت، وعلى العكس من ذلك، تجعل هذه التجربة مُبهمة. وسأتناول ذلك بطرق ثلاث.

أولا: سأتناول العولمة في السياق التاريخي للحداثة، مستكشفا حجة أن المرتبطية المعقدة مميّزة «بالعصر الحديث»: أن الظروف الاجتماعية - المؤسسية، وموارد الخيال الثقافي الممكّنة للمرتبطية لم تكن، ببساطة، في موضعها الصحيح قبل هذه الفترة. وهنا أيضا سأنهمك بصورة أكثر عمقا في محاولة ألبراو للهروب، مقيّما حجّته التي تجاوزناها بالفعل في عصر الحداثة، بأنّ زمننا الثقافي هو زمن «ما هو عالمي».

ثانيا: سأستكشف الحجّة الاجتماعية؛ لأن العولمة لا تقع ببساطة ضمن الفترة التاريخية للحداثة، لكنها في الحقيقة «نتيجة للحداثة»، وسأتابع هذه الحجّة وصولا إلى عالم التجربة الثقافية. وسينصب تركيزنا هنا على كتابات أنتوني جيدنز، الذي زوّدنا بواحد من أكثر التحليلات حنكة للحداثة والادّعاء الأشد قوة في ما يتعلق بخصائصها «المعولمة بفطرتها».

وفي النهاية سأتناول بعض الاعتراضات الأيديولوجية التي أثيرت حول «هيمنة» الحداثة كمقولة تحليلية. ولن ينصب التركيز هنا كثيرا على الجاذبية الثقافية الواسعة للحداثة (ألبراو)، بل على الشكوك التي تتعلق بدورها الاستراتيجي في المحافظة على الهيمنة الثقافية الغربية، وميولها التعميمية، أو نشرها كحوار محوّل للانتباه يخفي التقدّم الاستفزازي

للرأسمالية العالمية. أما الجزء الأخير من الفصل فيقيّم الدرجة التي تقوض بها هذه الشكوك إمكان فكرة الحداثة على توضيح الحالة الثقافية للمرتبطية المعقّدة.

الحداثة العالمية كفترة تاريخية

إن الحجّة الأكثر أساسية التي تربط المرتبطية المعقدة بالحداثة حجة تضع هذه الظواهر ببساطة في سياق الفترة التاريخية الحديثة. وتركّز هذه الحجّة عموما على الظهور التاريخي للمؤسسات الحديثة الرئيسة: فتدعي أنّه فقط ضمن مؤسسات الرأسمالية، والاتجاه نحو الصناعة، والمدنية، ونظام متطوّر للدولة القومية، ووسائل الإعلام، وما إليها، يمكن للشبكة المعقّدة من العلاقات الاجتماعية المميزة للعولمة أن تنشأ. على سبيل المثال، قد يجادل المرء بأن الاتصالات المتبادلة للاقتصاد العالمي تنشأ عن الطبيعة التوسّعية على نحو مميز للنظام الرأسمالي الحديث، التي تقوده إلى ما وراء حدود أيّ ناحية محلية في البحث المستمر عن أسواق أوسع. لكن، على حد سواء، ففقط ضمن سياق الإنتاج الصناعي الحديث يمكن للتطور التكنولوجي الذي يسمح للمسافة بأن «تُبتلع» – وسائل النقل الآلية، والاتصالات، وتكنولوجيا المعلومات – أن يصبح ممكنا. في معنى بسيط، لكنه مهم على الرغم من ذلك، فإن الحداثة، كما تفهم على أنها مركز هذه المؤسسات، هي «السياق» التاريخي الأساسي للعولمة.

لكن لطريقة الاستدلال هذه مشكلاتها. ففي المقام الأول، فإن تعريف الحداثة ببساطة من حيث إنها مجموعة من المؤسسات التي تعتبر «حديثة» قد ينظر إليه على أنه تكرار للمعنى، فهناك حاجة إلى المزيد من الحجج لتفسير السبب في أن هذه المؤسسات *بالتحديد* تصف الحالة الاجتماعية الحديثة، وكيف يتأهّل كلّ منها للوصف. يكشف هذا الاعتراض *الالتباس* الأساسي للحداثة، وهي مقولة تشير في الزمن نفسه إلى نوع مميّز من التشكل الاجتماعي (الذي يُحدد في جزء منه بمؤسساته)، إلى ضرب من الخيال الثقافي (يتضمّن أنماطا متميّزة من العقلانية، والكوزمولوجيا (*)، والقيم

(*) Cosmology: الكوزمولوجيا: شعبة من الفلسفة تبحث في أصل الكون وبنيته العامة وأجزائه وعناصره ونواميسه [المترجم].

والمعتقدات، والمفاهيم التي تتعلق بالزمن والفضاء، وما إليهما)، إلى فترة تاريخية محدّدة، وإلى الأفكار المتعلقة بالجدة novelty، والمعاصَرة، والحاضر، وحتى «الوقت الحاضر». وبالنظر إلى هذا الغموض، ليس من المفاجئ أن يكون الحديث النظري الذي يحيط بالحداثة معقّدا للغاية ومشوّشا في كثير من الأحيان، وهذا يضاف بالطبع إلى الصعوبات التي تكتنف تقييم العلاقة بين العولمة والحداثة. لكننا نستطيع الاستمرار حتى الزمن الحاضر بانتهاج المقاربة البسيطة نسبيا عبر المؤسسات، لطرح السؤال الجلي حول متى سيظهر تاريخ هذه المؤسسات *بالفعل*.

هناك خلاف حول ظهور العصر الحديث: فقد يعود إلى أي نقطة تاريخية من أوائل القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، اعتمادا على كيفية فهمها. يشير واغنر Wagner، على سبيل المثال، إلى أن العمليات الاجتماعية «الحديثة» نموذجيا، مثل التمدّن، والتصنيع ودمقرطة العملية السياسية، «تمتد كلها عبر فترات زمنية طويلة... ولا تحدث دائما في الزمن نفسه، ويمكن تتبع بعضها إلى مناطق وأزمنة بعيدة جدا عما يسمّى بالعالم والعصر الحديث» (Wagner 1994: 3). تكمن الصعوبة الحاسمة للتأريخ للحداثة عن طريق مؤسساتها النمطية، إذن، في أنّها تمتلك كلها «أزمنتها» المتميّزة الخاصة. لنأخذ الرأسمالية كمثال واضح، وعندها قد يقتنع المرء بسهولة بادّعاءات إيمانويل فالرشتاين بأن «نظام العالم العصري» قد «ظهر نحو العام ١٥٠٠» (Wallerstein 1987: 318). إن تأريخ فالرشتاين للحداثة يصبح معقولا إذا نظرنا إليه على أنه مهتم في المقام الأول بردود الفعل الاقتصادية «للأزمة في النظام الإقطاعي»، على اعتبار أنه زمن ظهور الحداثة الرأسمالية. لكن كيف السبيل، إذن، إلى التوفيق بين هذا ومنظور يعد مؤسسة أخرى نموذجية paradigmatic؟ إن ظهور درجات من الديموقراطية السياسية – الحداثة السياسية – قد يوجهنا نحو أحداث بعينها وقعت في القرن السابع عشر (الحرب الأهلية الإنجليزية) أو القرن الثامن عشر (الثورتان الفرنسية والأمريكية).

ومن الناحية الأخرى، فإن التصنيع يحرّك استهلال الحداثة إلى الأمام أكثر فأكثر، دافعا، من خلال الثورة الصناعية، من القرن الثامن عشر إلى التاسع عشر.

ولذلك، فإذا كان لدى كل من مؤسسات الحداثة «تواريخها» المختلفة الخاصة، وشروط ظهورها، وشروطها المسبقة، وما إليها، كما يجادل ستيوارت هل، «فليس من المعقول تماما قول إن المجتمعات الحديثة بدأت في اللحظة نفسها، وتطورت على وتيرة واحدة ضمن «زمن» تاريخي واحد (Hall 1992: 9).

وعلى أي حال، وكما ألمح زيغمونت بومان Bauman، فإن صعوبة التأريخ للحداثة ليست في حد ذاتها القضية الرئيسة، لكنها تشير إلى مشكلة أعمق: «فتحديد عمر الحداثة يمثل سؤالا عويصا. فليس هناك اتفاق على التأريخ، وليس هناك إجماع على ما سيؤرّخ له. وما أن تبدأ جهود التأريخ بصورة جديّة، حتى يبدأ الموضوع نفسه في الاختفاء» (Bauman 1991: 3). وما يعنيه بومان هو أنه في محاولة تطبيق تفتير (*) دقيق، فسرعان ما نواجه الالتباس الأساسي للحداثة. ولا يكتفي هذا بمجرد إحباط جهود التأريخ التاريخي، بل إنه يخبرنا بشيء عن طبيعة الحداثة، وهو أنّها ليست شيئا يمكننا بسهولة أن «نستخلصه من التدفق المستمر للوجود» على نحو متقن، وأن تناولها على هذا النحو يعني أن نكتشف أنّ «مدلولها مبهم في الصميم ومضطرب من الخارج» (Bauman 1991: 4).

كيف يمكننا ،إذن، أن نتناول الحداثة من المنظور التاريخي؟ يعترف بومان باختيار براغماتي للتأريخ، الذي «يبدو أنه لا مفر منه من أجل تجنب جدال عقيم جوهريا» ويفضّل، مثل جيدنز، أن تكون البدايات في أوروبا القرن السابع عشر (Bauman 1991: 4; Giddens 1990: 1). قد يكون هذا بالدقة نفسها التي نحتاج إلى أن نكون عليها من وجهة نظر التحليل الثقافي *المعاصر*. يمكننا ببساطة أن نستنتج أنّ تتبّع العمليات لما قبل القرن السابع عشر لا يفيد كثيرا في فهم «زماننا» من الحداثة المعولِة المعاصرة. وبالتالي يصبح التفتير قضية براغماتية لرسم الخطّ التاريخي الجدير بالتصديق الذي يحدد معالم العصر الحديث من حيث أهميته بالنسبة إلينا.

(*) Periodization: التفتير (التمصير): تقسيم التاريخ أو نحوه إلى فترات أو عصور [المترجم].

الانقطاعات والحقب (*)

وعلى أي حال، فهذه المقاربة للعصر الحديث قد تمنح نطقا أكثر اتساقا. يجادل جيدنز، على سبيل المثال، بأن الحداثة تشير إلى وجود انقطاع تاريخي. وبعبارة أخرى، فعلى الرغم من أن المجتمعات الحديثة تطوّرت من مجتمعات قبل حديثة pre-modern، وأنها تحتوي على بقايا وآثار مختلفة لهذه الأنماط السابقة، فهي تمثل *أنواعا* من المجتمعات تختلف تماما عن المجتمعات « قبل الحديثة»:

> **«بدلا من رؤية العالم الحديث كاشتداد إضافي للظروف التي وجدت في ... المجتمعات «قبل الحديثة»، فمن المنوّر أكثر بكثير أن ننظر إليه على أنه يمثل وقفة للعالم التقليدي، الذي يبدو أنه يتآكل ويتحطم بصورة يتعذر إصلاحها. ولد العالم الحديث من رحم الانقطاع عما حدث من قبل وليس من الاستمرارية معه»** (Giddens 1984:239).

إن التشديد على انقطاعات الحداثة يعني الإصرار على فهمها وفق الشروط المميّزة الخاصة بها، وليس كجزء من عملية طويلة وثابتة من «التطور» الاجتماعي، أي «قصّة النمو العالمي» (Gellner 1964). إن مبدأ جيدنز للانقطاع التاريخي يتعارض بالتحديد مع النظريات التطوّرية التي تبني «قصة شاملة»، أي «حبكة الرواية» التي «يبدأ» فيها «التاريخ بثقافات صغيرة ومعزولة من الصيّادين وجامعي الثمار، ويمر بتطور المجتمعات التي تعتمد على زراعة المحاصيل، وتلك الرعوية، ومن هناك إلى تشكّل الدول الزراعية، ويبلغ ذروته بظهور المجتمعات الحديثة في الغرب» (Giddens 1990: 5). وهذه القصة – التي تقترح اتّجاها موحّدا وحتميا أو حتى «هدفا» للتاريخ الإنساني – مضلّلة للغاية كنظرية اجتماعية عامّة [1]، لكن مقصد جيدنز المهم هنا هو أنّ طريقة التفكير هذه تحجب فهم الحداثة. وعلى سبيل المثال، فهي ترحب بوجود ارتباطات خادعة بين الظواهر الحديثة مثل المدنية والمدن قبل الحديثة التي ضمتها المواقع الحضرية. فمن الواضح أن المدن كانت موجودة قبل العصر الحديث، لكن جيدنز يجادل بأنّ المدنية الحديثة تأسست حول مبادئ اجتماعية مختلفة تماما عن تلك التي حكمت العلاقة بين المدينة والريف لفترة ما قبل الحداثة (Giddens 1990: 6)؛ ولهذا فإن البحث عن استمراريات هنا يعني فقدان الاختلافات المهمة التي تمارس دورا مهما بالفعل في فهم النوع الخاص بنا من المجتمعات.

(*) Discontinuities and Epochs.

ومن الممكن بناء حجة مماثلة للانقطاعات المتأصّلة في العولمة. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نشكّك في ادّعاء رولاند روبرتسون بأنّ العولمة «تتساوى في القدم على الأقل مع ظهور ما يسمّى بالأديان العالمية قبل ألفي سنة» (6 :1992). وفي حين يلمّح روبرتسون إلى مجرّد وجهة نظر «استمرارية» في هذه الفترة الزمنية الممتدة، فإن منظور ستيفن مينيل Mennell للعولمة على أنها «عملية اجتماعية طويلة الأمد للغاية» يبدو بشكل واضح أنه يقع ضمن التفكير التطوّري. ويستخدم مينيل كتابات نوربرت إلياس Elias للدفاع عن العولمة على اعتبار أنها «اتجاه شامل في التاريخ العالمي نحو وحدات بقاء أكبر تدمج بين أناس أكثر وأراض أكثر» (Mennell 1990: 362). وباستخدام مفهوم إلياس عن «وحدة البقاء»، تمكن من رسم امتداد تاريخي – تطوّري بين المجموعات الاجتماعية الأسبق وتلك الأكثر بدائية، حتى ظهور الدولة القومية في أوروبا، وبين التخمينات المستقبلية التي تتعلق «بإقرار السلام في المجتمع العالمي».

لكن الربط بين العولمة وبين حداثة منقطعة يستبعد مثل هذا الفكر التطوّري. وأيا كانت أشكال «التواصل العالمي» التي ظهرت قبل الحداثة، فإنها قد ظهرت ضمن سياق يجعلها، بمعنى ما، لا تقارن بالعولمة. هناك كثير من الأمثلة البارزة للأنظمة المنتشرة مكانيا للسيادة الاقتصادية – السياسية في العالم قبل المعاصر: الإمبراطوريات القديمة للصينيين، أو الفرس، أو الإسكندر أو الرومان، أو «الإمبراطورية الرومانية المقدّسة»، التي أسسها شارلمان في أوروبا في القرن التاسع، والإمبراطوريات المغولية التي أسسها في القرون الوسطى جنكيزخان «حاكم الكلّ» وحفيده قوبلاي خان. لكن هذه الأشكال من السيادة – التي يشير إليها فالرشتاين على أنها «إمبراطوريات عالمية» كي يميزها عن «*نظام عالمي*» – لم تكن تمتلك في الحقيقة أيا من الخصائص التي تميّز المرتبطية العالمية المعقّدة لعالم اليوم، فهي تفتقر إلى الخصائص الواقعية للمجتمعات الحديثة، نظرا إلى أنها لا تمتلك المقدرة على التكامل السياسي والثقافي عبر المسافات، أو قدرات المراقبة اللازمة لترسيخ، ومراقبة، وحراسة الحدود السياسية – الإقليمية بالطريقة الروتينية التي نربط بينها وبين نظام الدولة القومية الحديث.

إن القضية لا تتعلق فقط بمستوى التطور التكنولوجي، فالمقصود بالأحرى هو أنّها تمثل *انواعا* مختلفة من المجتمعات، التي تفتقر، كما قد يجادل جيدنز، إلى الخصائص الديناميكية المميزة للحداثة، التي تسمح بتحقيق ليس التطورات التكنولوجية فقط، بل أيضا القدرة الاجتماعية على معالجة الزمان والمكان كما نفعل بصورة روتينية في العالم الحديث. وهكذا، كما سنرى في القسم التالي، علينا أن نفهم الفجوة بين الحداثة وما قبل الحداثة من حيث طرقهما البالغة الاختلاف في معالجة المقولات الوجودية الأساسية.

إن التشديد على الطبيعة المنقطعة للحداثة مهم لتفادي أخطاء التفكير التطوّري. وعلى أي حال، فلحجّة الانقطاع مشكلاتها الخاصة، وأهمها أنّها قد يكون مبالغا فيها ببساطة، بحيث تعرض منظورا للتاريخ مقسّما بشكل جامد للغاية. وكما يعترف جيدنز نفسه (Giddens 1990: 4-5)، فمما لا يمكن تصديقه ببساطة أن نجادل بأنه ليست هناك استمراريات مطلقا بين ما هو قبل حديث وما هو حديث. يمكننا أن نرى كثيرا من «الباقيات» الثقافية في المجتمعات الحديثة، وخصوصا في الممارسات الدينية، على سبيل المثال: النفوذ الثقافي للكاثوليكية في بلدان جنوب أوروبا مثل إسبانيا أو إيطاليا، وللإسلام في إيران أو ماليزيا، أو للبوذية في سريلانكا أو كوريا الجنوبية. إن الإجابة «الانقطاعية» عن هذا قد تكون أن إسبانيا، وإيطاليا، وإيران، وماليزيا، وسريلانكا، وكوريا الجنوبية هي ربما – على الرغم من ذلك – مجتمعات حديثة بشكل يتعذر اجتنابه، وهي تختلف في طبيعتها عن المجتمعات «التقليدية» التي مارست فيها الشعائر الدينية دورا أكثر تنظيما من الناحية الجوهرية. قد يجادل المرء ببساطة بأنّه لا توجد دول قومية في العالم اليوم تتسم بأنها «تقليدية»، بمعنى أنها تفتقر إلى الخصائص المؤسسية للحداثة، وللتأثير العميق في التجربة الاجتماعية والثقافية الذي يقتضيه ذلك.

لكن هذا ليس مُرضيا تماما، فتعبير «انقطاعي» يحاول إدراك تغيير بالغ الأهمية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي والخيال الثقافي، الذي يجعل كل «باقيات» الممارسات السابقة – أي الاستمراريات الظاهرة عبر الفترات الزمنية – غير ذات مغزى تقريبا. ولكن على الرغم من أنها تميّز على نحو صحيح ذلك المجموع الكلي المتغيّر الذي يتعين علينا أن نفهم

«الاستمراريات» من خلاله، فهي تشير إلى فجوة تامة ومطلقة إلى درجة يتعذر معها إدراك العملية الأقل *تنظيما* بكثير والتي يمثلها التغير التاريخي، على الأقل في مجال الثقافة؛ لأن استمراريات الإيمان الديني «التقليدي»، على سبيل المثال، قد تكون لها أهمية ثقافية أكثر مما يمكن إدراكه بالنظر إليها كمجرّد باقيات. ومن الواضح تماما أن التأكيد القوي للثقافة الإسلامية اليوم، على سبيل المثال، يتعايش - مع درجات مختلفة من التوتّر - مع القيم «المعاصرة» المستمدة من عصر التنوير الأوروبي. ويتضح هذا في بلدان مثل إيران، التي يعترف فيها الدستور «بسيادة الدولة» لكنها تؤمن بأن الملك لله، وليس للدولة أو الناس، وتحترم الحقوق الديموقراطية، لكنها على الرغم من ذلك تضعها في مرتبة أدنى من نشر الثقافة الإسلامية (Mowlana 1996). من المؤكد أنه يتعين على الدول الإسلامية أن تواكب السياق العالمي للمؤسسات الحديثة، لكن من الخطأ أن ننظر إليها على أنها إما مهمشة بفعل، أو ممتصّة ضمن، أي مجموع كلي ثقافي حديث. إن «التوقف» يبدو ببساطة أنه الكلمة الخطأ لفهم هذا النوع من التعايش المعقّد. نحن بحاجة إلى مفهوم يمكنه تسجيل التحولات المهمة للحداثة بطريقة أكثر سلاسة، وأقل إطلاقا.

ومن بين الاحتمالات المطروحة نجد إحياء فكرة «الحقبة» التاريخية، كما استخدمت في مناقشة ألبراو حول «العصر العالمي»، أو في تحليل ثيربورن للحداثة الأوروبية (Therborn 1995a). ونظرا إلى أنها تستخدم في كثير من الأحيان على نحو غير مُحكم نسبيا، وبصورة تبادلية مع مصطلحات التفتير الأخرى - مثل «عهد» أو «عصر» - فإن فكرة الحقبة تتعلق بفترة تتميز بحدوث تحوّل رئيس في التنظيم الاجتماعي أو التخيّل الثقافي، الذي يظهر نفسه في صورة أحداث تشكيلية متميّزة. ولذلك، على سبيل المثال، فقد استخدم هذا المصطلح في الغرب في ما يتعلق بالفترة التي يعود تاريخها إلى مولد السيد المسيح «الحقبة المسيحية». لكن الربط بين الأحداث المهمة والتحولات الاجتماعية الثقافية الكبرى ينطبق أيضا على نتائج الاكتشافات العلمية: «عصر البخار» «عصر الذرّة»، «عصر الحاسوب»، أو على التحولات في الأفكار والمنظور الثقافي - «عصر التنوير»، أو في الحقيقة على خلائط من الاثنين: «العصر الرقمي».

وبالنزوع نحو العموميات، فإن الحقب الانطباعية تصبح مفاهيم يائسة لتزويد الدقّة التحليلية. فتركيزها على «الأحداث المهمة» أو الأسس الثقافية يترك فسحة أكثر مما ينبغي للخلاف حول معايير الأهمية؛ ولذلك فإن ثيربورن (Therborn 1995a: 4) يصف الحداثة، من الناحية الثقافية، بأنها حقبة «متّجهة نحو المستقبل»، كما وصفها ألبراو (Albrow 1997:26) كحقبة «يرتبط فيها الجديد، والأحدث، بالعقلانية». وكلاهما تمثيل معقول، لكن كلا منهما يعيّن مبدأ مركزيا مختلفا، كما لا يمكن لأيهما الادعاء بأنه شامل من الناحية التحليلية. وعلى أي حال، فمما يصب في مصلحة فكرة الحقبة، نجد بالتحديد انعدام دقتها – أي مرونتها – في ما يتعلق بالبدايات والنهايات. وهذا الحديث عن الحقب لا يسوده «ابتذال التأريخ» ولا يصرّ على تلك النقاط المعزولة والمتحجرة التي تبدو متوافقة مع أفكار الانقطاع. وكما جادل ثيربورن، فإن الحقب تصنّف الزمن بحدود يمكن النفاذ منها: «ليست الحقب قلاعا زمنية يمكن للناس أن يُحبسوا فيها، فهي امتدادات مفتوحة من كل نهاياتها. لكن حتى عند التجول في أحد المروج، فسيمكنك أن تلاحظ الزمن المتغير لكل من الفجر والغسق. تمثل المفاهيم الحقبية epochal أدوات استكشافية، مثل المناطق الزمنية» (Therborn 1995a: 3). أعتقد أن ثيربورن محق تماما في إبراز الطبيعة *الاستكشافية heuristic* للتفكير الحقبي، فالهدف هنا ليس إجراء تحليليا شاملا لكلّ شيء يمكن اعتباره وصفا «لما هو حديث»، ولا تثبيت كلّ هذا إلى نقاط محددة من النشوء. فهي تتمثل، بالأحرى، في اكتشاف أمور تتعلق بطبيعة زمننا للحداثة العالمية من خلال فهم كل من احتمالاته التاريخية، والطريقة التي يختلف بها عن العصور السابقة في ما يتعلق بمبادئه الاجتماعية – الثقافية المخبرة. قد تظل هذه المبادئ أمورا متعلقة بالخلاف النظري، لكن هذا لا يمنعنا من القيام بمقارنة استكشافية .

التخيل الثقافي «لتعولم» ما قبل الحداثة (*)

ولذلك، هناك طريقة بديلة لإدراك الطبيعة المتميّزة للمرتبطية المعاصرة، التي تتمثل في مقارنة «التخيّل الثقافي» الذي تنطوي عليه، بمثيله في «المجتمعات» التي تنتشر مكانيا في ما قبل الحداثة.

(*) The Cultural Imaginary of Pre-modern «Globality».

ويعني هذا أن نبحث عن ثمة «تحول حقبي» في المنظور الثقافي، الذي يميّز الحديث - العالمي من أيّ شكل سابق من التماسف الاجتماعي - الثقافي.

إن ما يصفه بنيديكت أندرسون «بالجمعيات» sodalities العظيمة العابرة للقارات للعالم المسيحي، والأمة الإسلامية وبقية الأمم» (Anderson 1991: 36) يزوّدنا بأمثلة جيدة عن «المجتمعات» الإيمانية الموجودة عبر مسافات شاسعة، التي كانت تضم أعدادا هائلة في العالم قبل الحديث. كيف تتشابه هذه «المجتمعات التخيلية» مع المعنى الذي قد نمتلكه عن الارتباط العالمي اليوم؟

حسنا، على الرغم من أن هذه كانت أمثلة رائعة على ضرب من العلاقة المتماسفة، فقد كانت مختلفة تماما عن تلك التي باتت ممكنة الحدوث في الحداثة. وكما يقول أندرسون، كانت المجتمعات قبل الحديثة في المسيحية والإسلام تتسم بأن الانتماء العالمي فيها يُتصور دائما ضمن سياقات محليّة، محددة:

> **«الكاهن الأبرشي المتواضع، الذي يعلم كلّ شخص سمع قداساته بأسلافه وزلاته، ما زال الوسيط المباشر بين رعايا أبرشيته والرب. وهذا التجاور بين الكونية - العالمية والعادي - المتميز يعني أنّه مهما كان العالم المسيحي شاسعا، واستُشعر أنه كذلك، فقد أظهر نفسه على وجوه مختلفة للمجتمعات السوابية(*) أو الأندلسية المحددة كنسخ طبق الأصل من أنفسها».** (Anderson 1991: 23 **- التأكيد من قبل المؤلف)**

يتمثل أحد تفسيرات هذه الحجّة، ببساطة، في العزلة النسبية والجمود الذي اتسمت به الحياة الاجتماعية قبل العصر الحديث. على سبيل المثال، كانت الأكثرية الغالبة من المجتمعات في أوروبا العصور الوسطى مجتمعات ريفية محليّة صغيرة - قرى وأبرشيات - كان سكانها غير متحركين immobile ومعزولين نسبيا عن المجتمعات الأخرى (Sumption 1975: 11; Manchester 1992: 11). وعلى الرغم من أن السفر بعيد المسافة وحركة السكان لم تكن أمورا غير شائعة على الإطلاق، فإن التوقّع الطبيعي من الفلاح العادي لابدّ أنه كان يولد، ويعيش ويموت ضمن الأميال المربّعة القليلة نفسها، وأن «يعرف» فقط من كانوا على اتصال مادي معه من يوم إلى آخر.

(*) Swabian: متعلق بصوابيا، وهي منطقة تاريخية في ألمانيا خلال العصور الوسطى [المترجم].

ولذلك فإن الإحساس بالانتماء إلى طائفة دينية أوسع على الجانب الآخر من القارة لابد أنه كان، كما يقترح أندرسون، محليًا على نحو غريب، إضافة إلى أنه إحساس مميز لأكثر المؤمنين. ومن المحتمل أن الناس فكّروا في غيرهم من المسيحيين أو المسلمين أو البوذيين الموجودين على مبعدة منهم - هذا إذا فكّروا بهم أصلا - على أنهم «نسخ متطابقة منهم هم أنفسهم». ومن دون كثير من التوقّع لأن يصادفوا أبدا - سواء مباشرة أو بصورة تمثيلية - أي شخص من بلاد أجنبية، فإن اعتقاد معظم أفراد الطائفة بوجود طائفة أوسع لابد أن يكون مشابها تقريبا للمتهم نفسها، كالاعتقاد في الثالوث المقدّس، أو في السنة النبوية، أو في تناسخ الأرواح.

وبالفعل، فإن الشعائر الدينية - بالنظر إلى أنها ممارسات محليّة مألوفة ومتكرّرة - عملت على الأرجح لمؤازرة الناس في الأمن الذي يزوده عالم حياتي محليّ، عوضا عن تقديم إحساس كبير بعالم أوسع. ويبدو من غير المحتمل أنّ «الانتماء» إلى هذه المجتمعات الدينية منح أيّ إحساس مشابه «بالبعد العالمي» الذي يمكن للناس اليوم أن يستمدوه بصورة روتينية من تشغيل التلفاز. وفي الحقيقة أن ما يبدو أكثر إثارة للاهتمام حول الانتشار الثقافي للمسيحية قبل الحديثة هو كيف «اكتسبت شكلها العالمي من خلال عدد هائل من الخصائص والمميزات (Anderson 1991: 23).

لكن هذه الحجّة حول اللاحركية الاجتماعية وعزلة المجتمعات النسبية، على أي حال، هي خلافية من الناحية التاريخية. ففي مقابل صور أغلبية من أهل الأبرشية الريفيين الأمّيين المقيدين في موقعهم، علينا أن نتعرف على وجود نخبة من أهل الفكر المثقّفين، التي على الرغم من أنها أصغر حجما فهي أكثر حركة بكثير، والتي توحدت بفعل «اللغات الرمزية المقدّسة» مثل اللغة اللاتينية أو العربية. وفي مقابل العدد الكبير من القرى المعزولة، علينا أن نضع المدن والمراكز العالمية للحجّ - روما، ومكة المكرمة، والقدس، ووالسنغهام (*)، وبيناريس (**)، وسانتياغو دي كومبوستيلا (***). بالمقارنة مع اللاحركية النسبية لطبقة الفلاحين [٢]، علينا أن نضع في حسباننا، بداية من

(*) Walsingham: قرية في مقاطعة نورفولك البريطانية [المترجم].

(**) Benares: مدينة في ولاية أوتار براديس الهندية [المترجم].

(***) Santiago de Compostela: عاصمة إقليم جاليسيا الذي يتمتع بالحكم الذاتي في شمال إسبانيا [المترجم].

القرن التاسع على الأقل، أنظمة التجارة بعيدة المسافة التي ربطت العالم المسيحي بالإسلامي ورسخت الازدهار العالمي للمدن التجارية الكبرى مثل فينيسيا، أو جنوة أو القسطنطينية (Morris 1988). وأخيرا، علينا أن نقارن خواص العبادة الأبرشية المحليّة بظواهر مثل التوسّع الذي شمل كل أرجاء أوروبا في الهندسة المعمارية الكنسية في أواخر العصور الوسطى، أي الانتشار الاستثنائي للأسلوب القوطي (*) منذ اختراعه في فرنسا في القرن الثاني عشر إلى كلّ جزء من أوروبا تقريبا (Holmes 1988).

ولذلك سيكون من الحماقة أن نبخس تقدير درجة قابلية الحركة (على الأقل بالنسبة إلى طبقات اجتماعية معينة) أو التأثير الثقافي عبر المسافات الذي يحدث في المجتمعات قبل الحديثة. لكن، وبعد التسليم بكلّ هذا، سيكون من غير المعقول أن نصف المجتمعات قبل الحديثة، كما فعل لاش وأوري (Lash and Urry 1994: 252) بوصف المجتمعات الحديثة، كمجتمعات «رحالة». كان السفر لأيّ مسافة شاقا، وصعبا، ومحفوفا بالمخاطر في كثير من الأحيان. فالمسافر في أوروبا القرون الوسطى كان عليه أن يستخدم الطرق التي كانت في أحسن الأحوال مثل الأزقة والطرق الريفية التي تستخدم من قبل المزارعين أو المتسكعين اليوم. وكثيرا ما كان يستحيل عبور تلك الطرق في الشتاء، كما أن الأمور البسيطة مثل عبور الأنهار كانت تمثل عقبات رئيسة، إذ إن الجسور والطرق كانت تتحطم بصورة دورية أو تتجرف بفعل الفيضانات الشتوية (Bennett 1990: 18ff). أضف إلى هذا الخطر دائم الحضور جراء التعرض لهجوم من قبل اللصوص في الأماكن البرّية بين البلدات والقرى، والمخاطر والمضايقات التي تنطوي عليها المساكن المخصصة للمبيت (Manchester 1992: 63ff)، ومن الواضح أنّ السفر لم يكن شيئا يمكن أن يباشر المرء فعله بلا مبالاة . فبالنسبة إلى الناس الذين عاشوا في عصور ما قبل الحداثة، لابد أن الارتباط الاشتقاقي بين لفظتي «السفر» و«*الكدح*» travail - وهو جهد مؤلم أو مرهق - كان واضحا للغاية.

في كل هذه الطرق، تظهر الاختلافات التي كانت موجودة في الأزمنة قبل الحديثة بين أي نوع من قابلية الحركة والمرتبطية التي تنشأ عنها، وبين التكامل المستهان به بين السفر المنظّم وبين الحياة

(*) Gothic style: نمط معماري تم تطويره في أوروبا خلال العصور الوسطى [المترجم].

اليومية للناس في الحداثة. إن «التغير الحقبي» الذي نحتاج إلى فهمه يكمن في المبادئ المحورية التي تضع التواصل، وقابلية الحركة، والمرتبطية في مركز حياتنا.

ويمكننا أن نلمح في السجل التاريخي شيئا يوحي بهذا التحول الثقافي، شيئا أكثر أهمّية من تغلّب التطورات التقنية على المعوقات المادية لقابلية الحركة. لنأخذ، على سبيل المثال، مناقشة بينيت للتقليد الشائع على ما يبدو في إنجلترا في القرن الخامس عشر، الذي يتمثل في حَفر الطرق السريعة: «في إيلزبوري، حفرت حفرة في الطريق السريع، وكان حجمها من الكبر إلى درجة أن بائع قفازات متجوّلا سيئ الحظ سقط فيها وغرق. بيد أن هيئة المحلفين برّأت الطحان المحليّ الذي حفر الحفرة، بحجة أنه لم يكن هناك مكان آخر يمكنه أن يحصل منه على الطين الذي كان يحتاج إليه» (Bennett 1990: 134)، والمثير للاهتمام حول هذه النقطة ليس مجرد أخطار السفر التي تصوّرها، لكن كيف توحي بوجود مجموعة من الأولويات الاجتماعية ومنظور مشترك يختلفان تماما عن مثليهما في زماننا الحالي. ويصبح المثال مقبولا عند النظر إليه ضمن سياق زمن كان فيه «الحقل أكثر أهمية من الطريق»، كما عبر عن ذلك بروك في معرض تعليقه على انحرافات ومنحنيات طرق القرون الوسطى حول حدود ضيعة ما (Brooke 1975: 74). لقد اتخذت المخاوف الآنية للناحية أسبقية عامّة على تلك التي تتعلق بالمرتبطية. إذا لم نستطع تخيّل هيئة محلفين حديثة تفكّر بالطريقة نفسها التي تفكر بها مثيلتها في أواخر القرون الوسطى، فسيكشف هذا إحدى رتب التغير الحقبي: من زمن لم تكن فيه مقتضيات الاتصال - أي الحاجة قبل كل شيء للبقاء على اتصال - قد أصبحت حاكمة لكل المخاوف الأخرى.

بالإضافة إلى ذلك، فمن الواضح أن المبدأ المحوري الحديث للمرتبطية ينطبق على أكثر من مجرد قابلية الحركة المادية. وبالفعل، فإن حقيقة أن «المرتبطية» بالنسبة إلى العالم قبل الحديث تركّزت حتما على قابلية الحركة المادية للناس - المسافرين المنفردين (التجار، والصنّاع المهرة، والحجاج، والقساوسة المتسولون) على أنهم الحملة المتجسّدون للتجارة، والمعلومات والتأثير الثقافي - مثلت بالتأكيد تقييدا رئيسا لدرجة وتعقيد تلك المرتبطية.

ومن المؤكد أن الحركة البسيطة للناس من مكان آخر كان لها تأثير محدود في التركيبة الثقافية لتلك الأماكن، عند مقارنتها بالاختراق العميق للمكان، الذي تحققه أجهزة الإعلام وتقنيات الاتصالات الحديثة.

وهكذا، فحتى عندما تمكن الناس، بأعداد كبيرة نسبيا، من القيام برحلات محفوفة بالمخاطر إلى مواقع الحجّ التي كانت مراكز الملامح الجغرافية التخيلية للمسيحية أو الإسلام، فقد تجمّعوا، كما يقول أندرسون، كأرقام متجاورة على نحو غريب: «من نواح محلية بعيدة وغير ذات صلة في ما عدا ذلك... حيث يتعين على البربري الذي يلتقي الملاوي أمام الكعبة أن يسأل نفسه، إن جاز التعبير: «لماذا يفعل هذا الرجل ما أفعله، متلفظا الكلمات نفسها التي أنطق بها، على الرغم من أنّه ليس بإمكاننا أن يتحدث أحدنا مع الآخر؟» (Anderson 1991: 54 - التشديد من قبل المؤلف).

إن ما يفصل حجاج ما قبل الحداثة عن حجاج اليوم - باستثناء كل الطرق التي تتم الآن من خلالها التسوية بين الإيمان الديني الراسخ والعقلانية العلمانية - هو حقيقة أنّ حجاج القرن العشرين، بطرق ما، «يعرف» بعضهم بعضا قبل أن يصلوا. وبالتالي، فإن المرتبطية المعقدة تتضمّن تغلّبا (أساسيا على الأقل) على المسافة الثقافية من خلال الاندماج الروتيني في الحياة اليومية «المحليّة» لكل التجارب التي تخترق النواحي المحلية والتي تتعلق بالتباين الثقافي المقدم من خلال التعليم، والتوظيف، والثقافة الاستهلاكية، ووسائل الإعلام المعولِمة.

الخلاصة: يمكننا أن نتحدث على نحو معقول عن أي تغيير محوري بين مرتبطية ما قبل الحداثة وتلك الحديثة. ولا يشير هذا إلى «انقطاع» تاريخي جامد، وهناك بالتأكيد كثير من الأمثلة على وجود استمراريات عبر الحدود غير المحكمة لهذه الحقب. وعلى الرغم من ذلك فهذا التحول حاسم في فهم حالتنا من «الحداثة العالمية»، ويدعم زعم جيدنز بأننا يجب ألا نعتمد على الاستمرارية التاريخية الطويلة للحصول على تلميحات تتعلق بزماننا الحالي وحالتنا الثقافية الخاصة. وعلى الرغم من التشابهات السطحية، فالعولمة لا تمتلك جذورا عميقة في العالم قبل الحديث. وعلى العكس من ذلك، فالمقارنة بالأنماط السابقة من «المرتبطية العالمية» المزعومة تفيد بصورة أكبر في تأكيد الطبيعة المتميّزة، التي يستهان بها، لتجربتنا المعولَمة الدنيوية الخاصة.

«العصر العالمي»: نهاية الحداثة؟

لكن هناك صعوبة أخرى يتعين تناولها قبل أن نستخدم مصطلح «الحداثة العالمية» بثقة، وهي صعوبة تنشأ عن انفتاح الحقبة الحديثة، إن جاز التعبير، على النهاية الخاصة بنا من التاريخ. ولأن منطق التفكير الحقبي يشير ضمنا إلى أنّ الحداثة بدورها سيخلفها زمن جديد بمبادئه المحورية الخاصة وخياله الثقافي المحدد. وبالتالي، ألا يتعين علينا أن نأخذ على محمل الجد فكرة أن العولمة، وهي أبعد ما يكون عن التوصل إلى تسوية مع المبادئ المحورية للحداثة، هي في الحقيقة الإشارة الرئيسة على انقضائها؟

وهذا، كما ألمحنا في بداية هذا الفصل، هو في جوهره ادّعاء مارتن ألبراو: لقد حل «العصر العالمي»، في الحقيقة، محل العصر الحديث. وحجّة ألبراو بنيت على بصيرة مهمة حول أوجه غموض مفهوم الحداثة، وهي حقيقة كونه وصفا يبدو أنه ينتحل لنفسه خاصية «التجدد دوما»، وبالتالي، فهو يتجاوز الكبت التاريخي [٣]:

> **«هل يمكن أن يكون هناك عهد آخر تصبح الادّعاءات الحديثة فيه هي الجديدة دائما؟ هل من المعقول أن نعد أنفسنا أيّ شيء سوى الحديث؟ بحسب ظاهر الأمور، يجب أن يكون ذلك سهلا. فإذا كان العصر الحديث فترة في التاريخ، فمن المؤكد أنه مثل أي فترة أخرى يمكن أن تنتهي. لكن من أجل «التغلب» على ذلك، وإذا كان الحديث هو الجديد، فيبدو أن ذلك يحمل في طياته سرّ التجديد الذاتي الدائم»** (Albrow 1997: 13).

يمثل هذا أكثر من وجهة نظر دلالية رسمية، لأن ألبراو يجادل بأنّ هذه الفرضية المتضمّنة للحداثة على أنها كل من «زمننا»، وإذا جاز التعبير، في «نهاية الزمن»، استحوذت على العلماء النظريين إلى حدّ أنّهم باتوا غير قادرين على التعرف على إشارات عصر جديد يكافح من أجل أن يُلحظ. ومن المثير للسخرية، إذن، أن «تحرر العالم من الأوهام» disenchantment، الذي اعتبره ماكس فيبر خاصية مميزة للحداثة (Weber 1977)، تحوّل إلى شكله الخاص من «السحر» enchantment، والذي يجري تحليلا اجتماعيا وثقافيا وهو واقع تحت تأثير سحر ما هو حديث. إن هذه القراءة، وحتى تلك الخطابات النظرية التي تقترح تجاوز الحداثة، تبقى واقعة تحت تأثير سحرها، فما بعد الحداثة لا ينظر إليه على أنه أكثر من «تعبير عن الحداثة،

مهما كان ذلك مدمرا للذات»؛ وترقى ادّعاءات فرانسيس فوكوياما (Fukuyama 1992) حول «نهاية التاريخ»، حقا، إلى اعتبارها رضا بالحالة الأبدية للحداثة. وبالتالي، فإن «الحداثة لا يمكنها تخيّل المستقبل إلا على اعتباره استمراريتها الخاصة وإلاّ فهي فوضى» (Albrow 1997: 9).

تسجّل حجّة ألبراو شكوكنا حول وقتنا المحدد: العقد أو «العقود» الأخيرة من القرن العشرين. لم يبد «العصر الحديث» كافيا لفهم هذا الزمن من دون أي نوع من الأهلية. يتسم الحديث المراوغ للغاية من الناحية التاريخية لما بعد الحداثة بأنه رمزي لهذه الشكوك، لكن الأمر كذلك بالنسبة إلى فكرة «الحداثة المتأخرة» التي يفضلها مفكّرو الحداثة أمثال جيدنز. كيف إذن يمكننا استخدام اصطلاح «الحداثة المتأخرة» من دون ثمة إحساس بالنهاية الوشيكة، من أن نكون في الجزء النهائي من فترة ما؟ يرتبط هذا القلق بصورة وثيقة بكيف نفهم حالة العولمة، على أنه، على الرغم من وجود جذورها في المراحل السابقة من الحقبة الحديثة، فإن قلة فقط هم من ينكرون أنّ المرتبطية المعقدة تمثل خاصية أكثر وضوحا للتاريخ القريب جدا، والتي فرضت الاهتمام بها علينا خلال العقود القليلة الأخيرة من القرن العشرين.

في ضوء هذا، يتخذ ألبراو ما يمكن أن نعده الخطوة المنطقيّة التالية، بالتخلي عن المبدأ المحوري للحداثة كلية لمصلحة «التعولم» من الناحية الجوهرية، يتضمّن العصر العالمي استبدال الحداثة بالتعولم، وهذا يعني تغييرا شاملا في قاعدة العمل والتنظيم الاجتماعي (Albrow 1997: 4).

إنه ادّعاء جريء، ومن الصعب الفكاك منه؛ لأن الكشف، كما فعل ألبراو بلباقة، عن الإدراك المفاهيمي الذي لا تزال الحداثة مستمرة فيه، هو شيء؛ وأن تبين أسباب مقنعة للتخلي عن طريقة التفكير هذه شيء آخر. فما يتعين إظهاره ليس مجرد أن الحداثة، مثل كلّ الأشياء، يجب أن تفنى، بل إن نُذر العصر العالمي الذي يكتشفه تمتلك القوة الكافية لإزاحته من موقعه المفاهيمي – الاستطرادي المهيمن.

يجادل ألبراو بمحاذاة خطين أساسيين: أولا نجده يوجز عددا من الخصائص التجريبية لزماننا الحاضر، التي «أخذتنا إلى ما وراء فرضيات الحداثة»: «العواقب البيئية العالمية للأنشطة البشرية الإجمالية، وفقدان الأمن حيث تمتلك الأسلحة القدرة على إحداث دمار عالمي، وتعولم أنظمة

الاتصال، وصعود نجم الاقتصاد العالمي، وانعكاسية الأممية globalism، حيث تشير الشعوب والجماعات من مختلف الأنواع إلى الكرة الأرضية على أنها إطار لمعتقداتهم» (Albrow 1997:4). يعود ألبراو إلى هذه المواضيع في مواقع مختلفة من كتابه (على سبيل المثال صفحتا 114 - 115). وعلى الرغم من أنه يجادل بصورة معقولة تماما بأنه ربما كان من المبكّر للغاية في العهد الجديد أن نحدد ما سيصبح أهمّ خصائصه على الإطلاق (ص 114)، فهو يعدد هذه المواضيع بوضوح على أنها تمثل إشارة على التحول إلى العصر العالمي. وهذا معقول بما فيه الكفاية، فهو يرقى إلى القول: «فكّروا في هذه الظواهر على نحو جديد، على اعتبار أنها ترمز إلى عصر جديد». لكن هذا لا يعطينا سببا مُقنعا للتخلي عن الحداثة مما يعني أن نقول إنه «لا يمكن التفكير بهذه الأشياء وفق المعاني المفاهيمية للحداثة». وهذا هو الادّعاء الأقوى الذي يريد إقناعنا به.

لكن هذا عمل يتطلّب حججا إضافية، لأن كل ظواهر العولمة التي استشهد بها يمكن استيعابها بسهولة ضمن «العالم الفكري» للحداثة، وذلك ببساطة من خلال الربط بينها وبين المؤسسات «الحديثة» التقليدية، أي ربط التهديدات البيئية بالتصنيع والاستهلاك الجماعي، والتهديد العالمي للأسلحة بالمركب العسكري – العلمي – الصناعي الحديث، والاقتصاد العالمي بالرأسمالية الحديثة، وهلم جرا. يميل ألبراو في الحقيقة إلى قراءة هذه الخصائص بصورة في الأساس تماما على أنها تحديات تواجه الدولة القومية (ص 4 و5) والتي يعتبرها قبل كل شيء رمزية للحداثة نفسها. هذه التحديات معروفة جيدا، وتناقش على نطاق واسع وبضراوة ضمن الحوار السياسي عن العولمة (McGrew 1992; Horsman and Marshall 1994; Axford 1995; Held 1995). لكن حتى إذا كان التعولم يهدّد الدولة القومية، فمن المؤكد أن هذا التهديد ليس شيئا يتعذر فهمه أو أنه غير قابل للتعليل ضمن خطاب الحداثة. هناك شيء مفقود هنا، ولاكتشافه علينا أن ننتقل إلى خطّ ألبراو الثاني من المجادلة.

وهذا يحوّل التحدي الذي تمثله الظواهر المعولِمة من التهديدات التي تواجه قدرة المؤسسات الحديثة على النجاح إلى التهديدات التي تكتنف المعنى المستبطن لنظام وعملية المنظور الفكري الحديث. إن تضاعف

المخاطر البيئية، والتهديدات التي تمثلها المعركة النهائية Armageddon (*) النووية، وفوضوية السوق الرأسمالية العالمية، والتوسّعية الجامحة المطلقة للممارسات الثقافية عبر «الحدود» الثقافية الوطنية التي يطرحها التواصل العالمي، كلّ هذه تفلت من ذلك النوع من الخطط الكبرى الذي قد يربط بالحداثة بالنظر إلى أنها «مشروع». وبالتالي، فإن المبادئ المحورية للنظام، والتخطيط، والتصميم، والسيطرة، والتنمية، وما إليها تواجه تحديا من قبل التعولم الذي هو بالتحديد مشوش، وغير منهجي، و«غير موجّه»: «ليس للعولمة... نقطة انتهاء متأصّلة أو ضرورية... تتحقق نقطة انتهاء الحداثة عندما تصل إلى استنزاف المشروع الحديث، لكن التعولم ليس مشروعا. إنّ الاختلاف هنا عميق، ليس فقط لأن العولمة ليست مجرد استمرار للتحديث، بل لأنها ليست عملية شبيهة بالقانون أيضا» (Albrow 1997: 95). يرقى هذا إلى القول: إن العولمة تمثل تحولا حقبيا يتحدد بفعل «مجموع التغيرات التاريخية»، لكنه غير موجه بفعل منطق تطوري، وهذا أمر جيد. هناك أسباب وجيهة لتجنّب الحديث عن المرتبطية العالمية من حيث إنها منطق داخلي تاريخي كاشف. وعلى أي حال، فهي تمتلك تأثيرا في قولبة الحداثة، سواء كفترة أو كخطاب، كما يسيطر عليها بشكل يتعذر اجتنابه ذلك النوع من «القصة الكبرى» (Lyotard 1984) للغائية، والتطور الذي يحكمه القانون، وما إليهما. يبدو أن ألبراو، في الحقيقة، يعتقد أن التفسيرات التي تربط العولمة بالحداثة تقع *بالضرورة* في شرك القصة الكبرى (Albrow 1997: 101).

لكن الأمر ليس كذلك. فالحداثة، كمقولة عامة، لديها مجال واسع للنماذج غير المعيارية الأقل ترابطا من التغيير، وللتنكير indeterminacy، ونقد الغائية وعقلانية التنوير المتضمنة فيه. وبالإضافة إلى ذلك، فمن أجل المجادلة بصورة مقنعة لمصلحة استنزاف التفسير التحليلي الحديث، يجب أن يتناول ألبراو الحجج التي تربط بين العولمة والحداثة عند مستوى تحليلي مختلف تماما. ومثل هذه الحجج تحدّد موقع مصادر العولمة في التحولات البنيوية العميقة التي تستهلها الحداثة، أي التغيّرات التي تحدث في التنظيم

(*) Armageddon: هرمجدون: موضع يذكر «العهد الجديد» من الكتاب المقدس أن المعركة الفاصلة بين قوى الخير وقوى الشر سوف تجري فيه قبيل انتهاء العالم [المترجم].

الاجتماعي للزمان والمكان، التي يمكن أن تفسّر المرتبطية المتوسّعة التي نشهدها في عالم اليوم. وهذه ليست ادّعاءات غائية أو تطوّرية، ولا يمكن رفضها سويّة مع نسخة القصة الكبرى من التاريخ.

وعند الانتقال إلى تدبّرها الآن، لا أريد أن يغيب عني إشكال problematizing البراو المهم للهيمنة *العامّة* «لما هو حديث» في التحليل الاجتماعي والثقافي. لا شك في أن للحداثة مشكلاتها على اعتبار أنها مقولة تحليلية، بالإضافة إلى أنها أيديولوجية. لكن، ومن الناحية الأخرى، فبوسعها أن تزوّدنا بطريقة قوية لتنوير وضعنا الحالي للمرتبطية العالمية. وقبل أن نسارع إلى رفضه، نحتاج إلى الاهتمام بهذا المستوى من التحليل.

العولمة كـ«نتيجة للحداثة»

يمكننا أن نجد بعض أقوى الحجج لمصلحة الخصائص المعولمة للحداثة في كتابات أنتوني جيدنز، بداية من مقاله المؤثر بعنوان «نتائج الحداثة» (1990). يُدخل جيدنز هنا مفهوم العولمة إلى نظريته الاجتماعية معرّفا إياها بأنها «تشديد العلاقات الاجتماعية العالمية الذي يربط النواحي المتباعدة بطريقة تتشكل من خلالها الوقائع المحلية بالأحداث الجارية على مبعدة أميال كثيرة، والعكس صحيح (Giddens 1990: 64). وهو يطرح هذا التعريف – ومن الواضح أنه ضرب من مفهوم المرتبطية المعقّدة – بالتزامن مع الادّعاء بأن الحداثة «معولِمة بفطرتها» (Giddens 1990: 63). وفي أحد أعماله التالية، عمل على توسيع التعريف بحيث يربط العولمة بدرجة أكبر بتوسّع الحداثة: «تتعلّق العولمة بتقاطع الحضور والغياب، وتشابك المناسبات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية «البعيدة» مع السياقات المحليّة». علينا أن نفهم الانتشار العالمي للحداثة من حيث إنه علاقة مستمرة بين التماسف والتغيرية المزمنة للظروف المحليّة والارتباطات المحليّة (Giddens 1991: 21-2). ولكن، بأي معنى تكون الحداثة «معولِمة بفطرتها»؟ هناك نسخة ضعيفة وأخرى قوية من ذلك الادّعاء يمكن اكتشافهما في تحليل جيدنز الشامل.

تستمد النسخة الضعيفة من مناقشة جيدنز من أربعة أبعاد مؤسسية رئيسة للحداثة: الرأسمالية، والاتجاه نحو الصناعة، والترصّد (وخصوصا السيطرة السياسية للدولة القومية) والقوّة العسكرية (:Giddens 1990

55-78). ويربط جيدنز على التعاقب بين هذه وأربعة «أبعاد للعولمة»: الاقتصاد الرأسمالي العالمي، والتقسيم الدولي للعمل، ونظام الدولة القومية، والنظام العسكري العالمي. من منظور سطحي، تمثل هذه مجرد نسخ عن الأبعاد الأربعة للحداثة بعد إبرازها بصورة عالمية. يناقش جيدنز طبيعة هذه الأبعاد المؤسسية بإيجاز، وهو يشدد على اعتمادها المتبادل المعقّد، ولكن أيضا على خصائصها المستقلة وعدم إمكان اختزال كلّ منها إلى أيّ مبدأ معولم منفرد - على سبيل المثال، إلى قصّة فالرشتاين عن نظام عالمي من التوسّع الرأسمالي. لكنّه لا يزوّدنا عند هذه النقطة بأيّ تقرير حقيقي عن الآلية التي توجه توسّع هذه المؤسسات. وبالتالي، فإنّ النسخة الضعيفة تمثل ببساطة الادّعاء الضمني بأن الانتشار العالمي لهذه المؤسسات الحديثة، منذ نشأتها في أوروبا في القرن السابع عشر، يمكن تفسيره من حيث خصائصه التوسّعية بفطرته: الرأسمالية التي تبحث من دون هوادة عن مجالات جديدة للعمل وعن أسواق جديدة؛ الدولة القومية المتوسّعة بسرعة إلى نظام سياسي منظم بشكل انعكاسي، الذي يحتلّ كل مناطق سطح الأرض تقريبا، النظام الصناعي الذي يتبع منطق تقسيم العمل، مما يؤدّي إلى تخصص إقليمي من حيث نوع الصناعة، والمهارة، وإنتاج المواد الأولية في كل أنحاء الكرة الأرضية (76 :1990)، القوّة العسكرية غير المقيدة بالدول القومية المنفردة، بحيث تصبح منظّمة عالميا عن طريق التحالفات الدولية، وتدفق الأسلحة، وما إليها.

إن هذا التقرير الضعيف غير حصين في مواجهة الاتهام الذي يقول إنه يشكّل العولمة ببساطة على أنها - إذا استعرنا كلمات روبرتسون - «تضخيم للحداثة، من المجتمع إلى العالم. فهي الحداثة على نطاق عالمي» (Robertson 142 :1992). ومن دون إبداء أيّ منطق متأصّل، يجادل روبرتسون بأن الحداثة و«التعولم»، مندمجان ببساطة. لكن من الناحية الأخرى، يهاجم مارتن ألبراو جيدنز بالتحديد؛ لأنه يفترض وجود منطق داخلي: «إن الفكرة التي تقول إن «الحداثة معولمة بفطرتها» تعامل النتيجة على أنها منتج ضروري لعملية ما، كما لو كانت تنطوي على قوانين داخلية للتطور. وهذا يقترح حالة انتهائية على أنها النقطة التي تتوجه إليها كل الأحداث السابقة. وبالتالي، فإنّ هذا التحليل يعد غائيا» (Albrow 1997: 99). وبالنظر إلى نقد جيدنز نفسه

للنظريات الغائية والتطوّرية، تنطوي هذه التهمة على سخرية حادّة. لكن في غياب تفسيرات أخرى، في وسع المرء أن يرى كيف يمكن لهذه النسخة الضعيفة للخاصية التوسّعية بفطرتها للمؤسسات الحديثة أن تؤخذ على أنها تفترض وجود منطق تطوري متأصل.

وعلى أي حال، هناك قصّة أخرى في كتابات جيدنز، والتي فشل ألبراو في التعامل معها. وهي حجة أكثر إقناعا بكثير، تتتبّع المظاهر المؤسسية للحداثة إلى التحولات الأعمق في الطريقة التي تدرك بها وتنظم المقولات الوجودية الاجتماعية الأساسية: الزمان، والفضاء، والمكان، والمسافة، والقُرب. هذه النسخة القوية للخصائص المعولمة للحداثة لا تتفادى الغائية فقط، بل تزوّدنا أيضا بإطار نظري أغنى لتفسير تجربة المرتبطية المعقّدة.

الحداثة كتحوّل زماني - مكاني

من بين الأمور المثيرة للاهتمام حول تعاريف جيدنز للعولمة، نجد طبيعتها «المجرّدة». إن أفكارا مثل «تقاطع الحضور والغياب» أو فكرة «العمل عن بعد» الأكثر تحفظا (1994a: 4)، يبدو أنها تتعمد تفادي المصطلحات التقليدية لعلم الاجتماع: «المجتمعات، الدولة القومية، الرأسمالية متعددة الجنسيات»، لترسيخ خطاب «يركّز على تحليل سبل تنظيم الحياة الاجتماعية عبر الزمان والمكان، أي مُشكل التماسف الزماني - المكاني» (1990:64).

وضمن هذا المشكل، ستوجد الآلية المعولِمة للحداثة. يدّعي جيدنز أنّ المؤسسات الاجتماعية الحديثة تمتلك خصائص دينامية مميزة غير موجودة لدى مثيلاتها في العالم قبل الحديث، وهذه مشتقّة في معظمها من تحول في العلاقة بين المقولات الوجودية الأساسية للزمان والمكان.

يجادل جيدنز بأنه في المجتمعات قبل الحديثة، كان حساب الزمن محدودا، بالنسبة إلى الأكثرية، بفعل اعتماده على اتصال بالمكان. وبطبيعة الحال، كانت كل المجتمعات قبل الحديثة تمتلك تصوّراتها الخاصة المتواسطة ثقافيا عن الزمن وبعض طرق احتساب الوقت. لكن قبل اختراع الساعة الميكانيكية [٤] وانتشارها الواسع، كان من المستحيل معرفة الوقت من اليوم من دون الإشارة إلى سياق الناحية المحلية، وخصوصا العلامات الطبيعية للزمان - المكان. وبالتالي، على سبيل المثال، فإن «الفجر» و«الغسق» و«الظهر»

أو العلامات الموجودة على الساعة الشمسية، لم تكن علامات غير دقيقة عن الوقت فقط، بل إنها كانت مرتبطة جوهريا بالناحية المحلية التي كانت تستخدم فيها. ومن الممكن أن يقال الشيء نفسه عن مقولة مثل «عندما ننتهي من العمل في الحقول ونعود إلى القرية». وعلى الرغم من أنه مقياس اجتماعي عوضا عن أنه «طبيعي» للزمن، فلا يزال هذا معتمدا في معناه على «توافر الحضور» في المجتمعات المحليّة. وبالتالي فإن أوجه القصور التي تتعلق بحساب الزمن في العصور قبل الحديثة يمكن أن تلحظ في صعوبة القول بعبارات مثل «في السّاعة الثّالثة» أو «خلال نصف ساعة»، ليست مجرّد صعوبات تتعلق *بالدقة* قبل التسجيل الميكانيكي للزمن، بل - وهو أمر أكثر أهمية - من حيث *التجريد*، أي الاستقلال عن المكان. وفي هذا السياق، يقدم لنا ثريفت (Thrift 1990: 113-14) مثالا أدبيا لطيفا: «توماس هاردي، في روايته «*عمدة كاستربريدج*» .... يجعل أحد العمال الزراعيين يوضّح أنّ موت هينشارد حدث «قبل نحو نصف الساعة، وفق الشمس؛ لأنني لا أمتلك ساعة خاصة بي»، يعطينا هذا لمحة عن التقاطع التاريخي - في إنجلترا في أوائل القرن التاسع عشر - بين عالمين مختلفين تماما، يبتلع الحديث منهما «البُعد التقليدي» في متطلباته الاجتماعية للدقة والتجريد من السياق الذي يمثّله الزمن المقيس.

وهكذا، فقد حرّرت الطبيعة المتسقة المجردة - و«الفارغة» - للزمن المسجّل ميكانيكيا عملية حساب الوقت، وبالتالي تنسيق النشاط الاجتماعي، من خصائص المكان. وبطبيعة الحال فإن تضمينات هذا التغيير كانت مرتبطة، كما يبين مثال ثريفت، بالانتقال من اقتصاد زراعي إلى آخر صناعي (رأسمالي). على سبيل المثال، تناقش باربرا آدم Adam تسليع الزمن (قارن مع: Thompson 1967; Giddens 1981) الذي أمكن تحقيقه بقياس الزمن في المجتمعات الصناعية الحديثة. وهي تقارن (Adam 1990: 112) بين الحساب الحديث «لساعات العمل» التي تلزم لإكمال مهمة ما ومفهوم سابق كان يستخدم في الربط بين الزمن والعمل وخصائص المكان:

> «في المجتمعات الصناعية، أصبح الزمن مقياس العمل، في حين كان العمل مقياس الزمن في الفترات السابقة. كان المقياس الألماني tagwerk، بمعنى «عمل اليوم (الأيام)»، واحدا من هذه المقاييس؛ فكان متباينا

ومعتمدا على السياق. وهو يستلزم معرفة أن العمل في قطعة أرض بكر أسهل من العمل في هضبة صخرية.... أما احتساب «ساعات العمل» من الناحية الأخرى، مثل وحدات الزمن المكونة للساعة، والتي هي مبنية عليها، فهو مقياس لا متغير، وقياسي، ويمكن تطبيقه بغير استثناء وبغض النظر عن السياق».

وتلمح آدم إلى أن تحويل التوجه الاجتماعي من «المهمة إلى الزمن» يعني فقدان بعض المعرفة التي أفادت العصور السابقة جيدا، والتي تمتلك مميزات من حيث نوعية الخبرة واستقلالية العمل. إن «تفريغ» المحتويات الخاصة للزمن، إذن، لا يمثل بأي حال من الأحوال مكسبا اجتماعيا وثقافيا جليا.

ومن ناحية أخرى، فلا يمكن إنكار أن الزمن المقيس ميكانيكيا هو، من نواح معينة، محرر بحق من حيث نتائجه. وقول إنه «حرر الزمن من خصائص المكان» لا يشير ضمنا إلى مكانه ضمن أي نمط حميد من التحرر البشري التدريجي («التطوري»). وعلى أي حال، فعلينا أن نقر بالمكاسب من حيث القدرة على الحركة وما تلاها من رفع الآفاق الثقافية للناس، التي تحققت بفعل الزمن المنسق، الذي يُقاس ميكانيكيا. ويشير ثريفت (Thrift 1990: 115ff) إلى الوجود الكلي للساعات وجداول المواعيد الزمنية في المصانع، والمكاتب، والمدارس بحلول أواخر القرن التاسع عشر، مشيرا إلى دورها في فرض الانضباط الزمني على العمالة الصناعية. لكنه يناقش أيضا ضرورة تنسيق التواقيت المحلية المتعددة من أجل التطوير الناجح لخطوط السكك الحديدية. لقد اعتمد توقيت غرينتش من قبل كل شركات السكك الحديدية البريطانية بحلول العام ١٨٤٨، قبل ثلاثين سنة من اعتماده كتوقيت رسمي في بريطانيا العظمى. وكانت السكك الحديدية أيضا - على اعتبار إنها مؤسسات لتنسيق الزمان - المكان من خلال *جداول مواعيدها الزمنية*، بقدر أنها تقنية للمواصلات - هي أول ما جعل السفر الجماعي الحديث أمرا ممكنا. من الممكن أن ننظر بحق إلى رحلة توماس كوك الأولى الشهيرة بالسكك الحديدية من ليسيتر إلى لوبورة في العام ١٨٤١ - وكما رآها كوك نفسه - كبداية لدمقرطة السفر، «إن السفر بالسكك الحديدية هو وسيلة سفر الملايين؛ فالمعدم يمكنه السفر، والغني يستطيع السفر...» (مذكورة في Lash and Urry 1994:261).

وعلى ذلك، فمثل حالة الحداثة نفسها، فإن فصل الزمان عن المكان يمثل تطورا مبهما، يجلب مزيجا من التحررات وأنماطا جديدة من الهيمنة. وعلى أي حال، فإن تضمينات التماسف الزماني - المكاني، بالنسبة إلى جيدنز على الأقل، تتخطى بكثير مسائل التسليع.

من بين التضمينات المباشرة لذلك، نجد توسيع تقييس الزمن المقيس بالساعات من السياق الوطني إلى العالمي. فالمؤتمر العالمي لخطوط الطول الذي انعقد في واشنطن العام ١٨٨٤ اعتمد توقيت غرينتش على أنه التوقيت المعتمد للنظام العالمي للمناطق الزمنية العالمية. وبالتالي، «فإن النظام الزمني الخاص بالغرب تحديدا، الذي ظهر مع اختراع الساعة في أوروبا خلال العصور الوسطى، أصبح المعيار العالمي لقياس الزمن. وبالفعل، فقد عنى تطوره المهيمن القضاء النهائي الذي لا رجعة فيه على كل الأنظمة الزمنية الأخرى في العالم...» (Nguyen 1992:33 مذكورة في Lash and Urry 1994:229). ويمكننا أن نضيف إلى ذلك التقييس الدولي للروزنامات، «يتبع الكل الآن نظام التأريخ نفسه، فاقتراب «العام ٢٠٠٠»، على سبيل المثال، يمثل حدثا عالميا (Giddens 1990:18) [٥].

وبالتالي، فبطرق واضحة تماما، أدى الفصل بين الزمان والخصائص المحلية إلى ظهور أنماط من التنسيق سرعان ما أصبحت عالمية، أصبح توقيت غرينتش التوقيت القانوني المعتمد في بريطانيا في العام ١٨٨٠، وبعد ذلك التاريخ بأربع سنوات فقط اعتمد كتوقيت عالمي. وعلى الرغم من ذلك، يحذر جيدنز من تفسير كل ذلك بسطحية شديدة، فهو لا يريد أن يقترح أن الزمن المقيس بالساعات هو، بثمة طريقة حتمية من الناحية التكنولوجية، مصدر للحداثة. عوضا عن ذلك، فما يهم هو العملية الاجتماعية الأوسع المكتنفة في فصل الزمان عن المكان، «أدى الاستخدام الواسع الانتشار لأجهزة القياس الميكانيكية للزمن إلى تسهيل، لكنه أيضا يفترض، حدوث تغيرات بالغة العمق في مسألة الحياة اليومية» (Giddens 1991:17).

وعلى سبيل المثال، فإن العام ٢٠٠٠ كحدث عالمي يعني أكثر من الاعتماد العالمي لروزنامة موحدة، فهو يقترح سياقا يرتبط فيه كل واحد (تقريبا) «بالتاريخ» بطريقة خاصة، مما يعمم ما أسماه جيدنز «التاريخية» historicity، أي استخدام التاريخ لصنع التاريخ (Giddens 1991:243).

وتعني التاريخية ضمنا القدرة على استغلال المعرفة بالماضي من أجل صياغة المستقبل، وهو شيء لا يمكن أن يظهر سوى في مجتمعات تمتلك القدرة المنهجية على تخزين واسترداد المعرفة بالماضي. ولذلك فإن حقيقة أن كل المجتمعات قادرة على الارتباط بفكرة «عام ٢٠٠٠» تستلزم أيضا تحولا جذريا في مفاهيمها واستخدامها الاجتماعي للزمن التاريخي، مما يستلزم بدوره تحولات في تسجيل و«تخزين» المعلومات، وفي مجال الاتصالات. وهذا النوع من التحولات العريضة هو ما يريد جيدنز إدراكه من فكرة أن التماسف الزماني – المكاني تشير إلى «انقطاع» مع العالم قبل الحديث، ويعولم التحول الحقبي بصورة متزامنة.

يطور جيدنز مناقشته بتدبر التضمينات التي يحتوي عليها «تفريغ الزمن» بالنسبة إلى «تفريغ المكان»، وهنا تكمن قوة حجته في ما يتعلق بالعولمة في أقوى مستوى لها. ويشير مصطلح «الفضاء الفارغ» إلى فصل الفضاء عن المكان، وهو ما يصير مُمكنا بفضل الحساب المجرد للوقت. ويلاحظ أنه غالبا ما يُستخدم «الفضاء» و«المكان» كمترادفين في اللغة الدارجة. ولكن يمكننا التمييز بينهما عن طريق النظر إلى «المكان» على أنه «ناحية»، وهو تعبير صاغه جيدنز في أولى كتاباته عن الزمان والمكان (1979: 206ff) «والذي يشير إلى الإطار المادي للنشاط الاجتماعي كما هو محدد جغرافيا» (1990: 18)، وقد يكون الموقع أي شيء بدءا من «غرفة في منزل، أو ناصية شارع، أو ورشة بأحد المصانع، أو بلدات ومدن، إلى المناطق المحددة إقليميا التي تشغلها الدول القومية» (1984: 118). والمقصود هو أن تلك المواقع ليست فقط مجرد بيئات أو نقاط جغرافية مادية لكنها تُشكِّل، وبصورة حاسمة، *سياقات مادية للتفاعل*. ويقول جيدنز إن مفهومي الفضاء والمكان (الناحية) كانا متطابقين بشكل كبير في مجتمعات ما قبل الحداثة. وذلك لأن علاقات الحضور – أي التعاملات المحلية التي تحدث وجها لوجه – كانت تُسيطِر على الحياة الاجتماعية لأكثر الناس. ومن هنا نجد أن مواقع ما قبل الحداثة – الحقل، والمنزل الريفي، وحقول القرية، والكنيسة، والسوق، والعِزبة – هي السياقات «المحلية» المُحدَّدة جغرافيا لكل التعاملات الاجتماعية تقريبا. ومن الواضح أن سيطرة علاقات الحضور في مثل هذه السياقات تنبع إلى حد كبير من القيود المفروضة على التنسيق الاجتماعي عبر المسافة من خلال حساب الوقت في أزمنة ما قبل الحداثة.

ويجادل جيدنز بأن الحداثة «تنتزع الفضاء من المكان»؛ وذلك لأنها أتاحت، بل في الواقع «عزّزت»، العلاقات عن بُعد بين أناس لا يُوحِّد بينهم الحضور وجها لوجه في ناحية ما. وهذا هو، قبل كل شيء، ما يجعل الحداثة مُعولِمة بفطرتها. ولفهم ذلك بشكل أفضل، يمكننا تأمل وصف جيدنز اللافت للنظر إلى حد ما (19 :1990) للنواحي في الحداثة بأنها تخيُلية Phantasmagoric باطراد، أي أن النواحي تُخترق تماما وتُشكل في ضوء تأثيرات اجتماعية بعيدة عنها نوعا ما. فما يشكِّل الناحية ليس ببساطة ذلك الموجود على الساحة، «فالشكل المرئي» للناحية يُخفِي وراءه العلاقات المتماسفة التي تحدد طبيعته. «لماذا» «تخيلاتي»؟ يستمد المصطلح معناه الأكثر عمومية من كلمة Phantasm، التي تعني وهما أو مظهِرا خادعا. ولكن لهذه الكلمة استخدام فرعي مثير للاهتمام، وهو «رؤية افتراضية لشخص غائب (حي أو ميت)» (Hawkins and Allen 1087 :1991). ويبدو أن استخدام جيدنز هذا المصطلح يستغلّ بشكل أكبر هذا المعنى الفرعي من خلال اقتراح موقف لا تكون فيه النواحي «وهمية» إلى هذه الدرجة، وكأنها مسكونة من قِبَل كل من «الغائب» و«الحاضر». ويسترجع ذلك إلى الأذهان وصف وولتر بنجامين للجزء الداخلي من بيت في القرن التاسع عشر على أنها تخيلات، والتي جمع فيها المواطن البورجوازي «المتباعد في الزمان والمكان. وقد كانت الغرفة التي يَرسُم فيها صُندوقا في مسرح العالم» (Benjamin 1973: 168). ولكن بالنسبة إلى جيدنز، على أي حال، فإن المعنى أوسع من ذلك الخاص بجماليات السلع commodity aesthetics، وهو أن التأثيرات الخاصة بالعمليات والقوى الاجتماعية البعيدة ما هي إلا تخيلات - «صور من الحضور الطيفي» - في النواحي المحلية.

ويمكننا فهم ذلك عن طريق المقارنة بين ناحية معاصرة عادية ونظيرتها في مجتمعات ما قبل الحداثة. حيث إن منازل عصر ما قبل الحداثة كانت بصورة شبه حصّرية سياقات للتعاملات الحميمة للوجود. ويؤكد لو روي لادوري (Le Roy Ladurie 1978: 24)، في وصفه للحياة في قرية مونتايُو Montaillou الفرنسية خلال القرن الرابع عشر، التطابق *المفاهيمي* الوثيق بين «المنزل» والأسرة التي كانت تَسكُنه:

«هذه الخلية الأساسية، من مجتمع القرية، لم تكن سوى الأسرة الريفية، مُتجسِّدة في استمرارية أحد المنازل وفي الحياة اليومية لمجموعة تعيش معا تحت سقف واحد. وقد كانت هذه الوحدة تُسمَّى في اللغة المحلية باسم *Ostal*، كما كانت تُسمى في اللغة اللاتينية المُستخدمة في كتابة ملفات محاكم التفتيش باسم hospicium أو، الأكثر شيوعا، باسم domus. ويجب أن نذكر أن هذه الكلمات كلها تعني، وبصورة متداخلة، كلا من الأسرة والمنزل. ولم يستخدم مصطلح Familia عمليا على الإطلاق ... حيث لم يحدث مطلقا أن نبست به شفاه سكان قرية مونتايُو أنفسهم، والذين بالنسبة إليهم كانت الأسرة التي تتكون من لحم ودم والمنزل المُشيَّد من الخشب، أو الحجر، أو الجصّ يشيران إلى الشيء نفسه».

ويعرض لو روي لادوري منازل مونتايُّو على أنها، وكما كانت تبدو، مواقع «تشمل» علاقات اجتماعية بقدر ما تشمل فضاء ماديا. «وهكذا فقد حُفظت الهرطقات الغيبية التي راجت في هذه القرية إلى أقصى درجة عندما كان يُهمس بها خلف باب المنزل domus... أو عندما توصد عليها الجدران الأربعة ذات الهواء الفاسد الرطِب الذي يتَّسم به جو البيت Ostal» (1978:27). وقد كانت هذه ناحية «ناظرة نحو الداخل» من الناحية الاجتماعية، ويعود ذلك بالدرجة نفسها إلى المستوى المُتدنِّي من تقنيات الاتصال.

ولايزال منزل الأسرة (الغربية) الحالي، بطبيعة الحال، ناحية فيها العلاقات الحميمة المباشرة هي المعيار. ولكن، وفي تناقض حاد مع مثيله في عصور ما قبل الحداثة، هناك كثير من الطرق التي يصير فيها أيضا محلا لتفاعل متماسف، وبالتالي «مُنفتحا على العالم» من قبل الأسرة. فعلى سبيل المثال، نجد أنه وبشكل نمطي مُزوَّد بعدد من تقنيات الاتصال التي جرى تبنيها من دون كثير من التساؤل، مثل صندوق بريد لتلقي الخطابات والصحف اليومية [٦]، والهاتف (الذي غالبا ما يتصل الآن بجهاز رد آلي يُتيح الاتصال في زمان ومكان متماسفين)، ونجد الراديو، والتلفاز (الذي صار وباطراد متصلا بطبق لالتقاط إشارات الأقمار الصناعية، ونظام الكيبل أو مسجل الفيديو (VCR). وقد نجد أيضا في المنازل الأكثر ثراء أجهزة الفاكس، وأجهزة الكمبيوتر المتصلة عن طريق المودم modems بمكان عمل

بعيد، والإنترنت، وشبكة الويب العالمية، أو الهواتف الخليوية، وأجهزة الاستدعاء paging machines التي توضع في جيوب المعاطف أو حقائب اليد. وتقنيات الاتصال هذه هي الطرق الأكثر بروزا، التي تصبح من خلالها المنازل الحديثة سياقات للعلاقات المتماسفة. وعلى الرغم من أن علاقات الحضور ربما لا تزال هي السائدة هنا، فإن المنازل قد أصبحت أكثر انفتاحا على العالم، حيث صارت غرف الجلوس الخاصة بنا أماكن «يلتقي فيها العالمي مع المحلي» (Morley: 1992).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تأثيرات تقنيات وسائل الإعلام والاتصالات ليست الطريقة الوحيدة التي تُعين بها العلاقات المتماسفة هوية النواحي المنزلية. وتقوم الأشياء النافعة المُلحقة بمنازلنا – مثل التجهيزات الخاصة بالتزوُّد بالكهرباء – «بربطنا» بشبكات وأنظمة بصورة أكبر من مجرّد المعنى المادي، حيث ترتبط حياتنا الروتينية بعلاقة من الاعتمادية على «الأنظمة الخبيرة» التي تديرها. وكما يوضّح جيدنز (135 :1991) فقد غيرت الكهرباء في المنزل تجربة الحياة المنزلية بعمق، وجعلت من الممكن «استعمار الليل»[(٧)]. لكن توقعاتنا الروتينية بأن نظلّ نشطين تماما خلال ساعات الظلام تكشف أيضا عن اعتمادنا على الأنظمة الخبيرة الحديثة الخاصة بتوليد وتوزيع الكهرباء، كما يتضح بسرعة في العجز غير العادي الذي تسبّبه حالات انقطاع التيار الكهربي، خصوصا بالنسبة إلى مستخدمي أجهزة معالجة الكلمات.

وفي النهاية، فالطريقة نفسها التي «نمتلك» بها منازلنا – عن طريق القروض والرهون العقارية – تربطنا بنظام مالي عالمي يمكن الشعور بتأثيراته في حياتنا اليومية، كما هو الحال على سبيل المثال، في التقلّبات – التي أحيانا ما تكون درامية – التي تحدث في بعض الأحيان في أسعار الفائدة على العقارات المرهونة. ويمكننا أن نقدّر الطبيعة «التخيلية» للنواحي الحديثة في هذه النماذج الاقتصادية الخاصة بالعلاقات المُتماسفة؛ لأن علاقتنا بنظام السوق العالمي – عبر فرع البنك «المحلي» الذي ينظم عملية حصولنا على قرض مضمون برهن عقاري – هي بالتأكيد غير مرئية في السياق المحلي الحميم الخاص بالمنزل. ومع ذلك فإن تأثيرها يستشعر هناك بالتأكيد. وعلى سبيل المثال، في المملكة المتحدة خلال عِقد الثمانينيات من القرن العشرين، عندما أدّت التحوُّلات الدرامية في سوق الإسكان إلى النظر إلى المنازل

بصورة أكثر حدة على أنها أصول تجارية مُربِحة من قِبَل البعض - أو «كشِراك» من حقوق الملكية السلبية التي تحول دون حرية التحرك بالنسبة إلى الآخرين - وأكثر من مجرد كونها مساكن.

إن المعنى الذي تصبح به منازلنا سياقات تُعبِّر فيها العولمة عن نفسها هو معنى مهم. ولكن هناك بالطبع أمثلة أخرى على النواحي الحديثة التي لا يوجد لها نظير محدد في عصور ما قبل الحداثة، لننظر إلى المطارات التي تناولناها في الفصل الأول، أو في الاستديوهات التلفزيونية، أو محطات الوقود، أو مراكز الاستجمام، أو مراكز التسوق التجارية. فقد اخترقت كل هذه النواحي الحديثة تماما، نتيجة للفصل بين الفضاء والمكان، بفعل العلاقات المتماسفة. وعلى الرغم من أنها أجزاء محددة من البيئة التي نعيش فيها، وأحيانا أجزاء من ناحيتنا التي نختبرها، فإنها لم تعد محلية بشكل لا لبس فيه. ما تُعبِّر عنه هذه النواحي المحلية الحديثة هو لا تضمين للنشاط الاجتماعي من سياقات الحضور.

اللاتضمين

يصف جيدنز «اللا تضمين» بأنه «اقتلاع» العلاقات الاجتماعية من السياقات المحلِّية للتفاعل وإعادة تشكيلها في نطاقات غير محددة من الزمان - المكان» (21 :1990). وتُعدّ هذه فكرة مهمة لفهم الطبيعة المُعولِمة بأصالة للحداثة وبشكل أوسع لفهم الخبرة الثقافية للعولمة. ويناقش جيدنز نوعين من«الآليات» التي تقتلع العلاقات الاجتماعية من انطمارها (تضمينها) في النواحي المحلية: «العملات الرمزية» و«الأنظمة الخبيرة». وسألخص هاتين الآليتين بإيجاز، ثُمَّ سأمضي بعد ذلك لمناقشة كيف أنه بالنظر إليهما معا «كأنظمة مُجرَّدة» على حد تسميته، نجد أنهما تقترحان طريقة مُميَّزة لفهم الحالة الثقافية ووصف الظواهر المصاحبة للحداثة العالمية.

تُعدُّ «العملات الرمزية» «وسائط للتبادل ذات قيمة قياسية، وبذلك يمكن تبادلها بينيا عبر مجموعة مُتعدِّدة من السياقات» (18 :1991). والمال هو المثال الواضح الذي قدَّمه جيدنز: فالمال يُعتبر وسيلة لـ «اقتلاع» العلاقات الاجتماعية و«الاقتصادية» من التحديد الزماني - المكاني للنواحي المحلية المادية. حيث إنه - وكما لاحظ فاغنر (26 :1994) - «الوسيلة النموذجية

لإطالة سلاسل التفاعل»، كنظام مجرَّد لتبادل القيمة المعيارية، يسمح بتبادل العلاقات في ما وراء خصوصيات الموقع، وكوسيلة للائتمان، يُمثِّل نمطا من التأجيل الزمني، وبالتالي فإنه يسمح للعلاقات المتبادلة بأن تمتد عبر الزمن. وبطبيعة الحال، يُقرّ جيدنز بأن المال كان موجودا في مجتمعات ما قبل الحداثة، ولكن في الشكل غير المتطوِّر نسبيا الخاص بالسك المادي للعملات [٨] material coinage، وأنه لم يُصبح على صورة تلك العملات الرمزية المجرَّدة الحقيقية، الموجودة في اقتصادياتنا المعاصرة، سوى مع تطوُّر«المال الحقيقي» Money proper، «حيث أصبح مستقلا عن الوسيلة التي يُمثل بها، واتخذ شكل معلومات خالصة مخزَّنة في صورة أرقام على أوراق مطبوعة بالحاسوب» (1990: 25).

من الممكن أن نشعر بالفرق بين اقتصاديات المال الخاصة بالعصر الحديث وتلك الخاصة بفترة ما قبل الحداثة من الروايات التي تتعلق بالمشكلات التي كان يواجهها المسافرون في صرف العملات المحلية خلال العصور الوسطى. فعلى الرغم من أن الكمبيالات كانت موجودة على الأقل اعتبارا من القرن الثالث عشر في أوروبا، فإنه لم يكن هناك ضمان لقبولها في أي مدينة بعينها حتى في الدولة نفسها. وحتى في وقت متأخر كالعام ١٤٥٨، عمد وليام واي Wey - الذي كان أحد الحجاج المُتوجِّهين إلى القدس - إلى نصح الآخرين بأن يأخذوا معهم كمية من عملات كل من «مدن تور، وكاندي، ومودينا»، بالإضافة إلى عملات مدينة البندقية الموجودة في كل مكان، التي كادت تصبح عملة دولية في أرجاء منطقة البحر المتوسط» (Sumption 1975: 206). والبساطة والبداهة النسبيتان اللتان يتّسم بهما صرف العملات المعاصرة بالنسبة إلى السفر الدولي - خصوصا استخدام بطاقات الصرف charge cards المقبولة دوليا - هو أمر مُذْهِل. ويمكن عزو هذا ليس فقط إلى تطور السوق الرأسمالية الدولية، ولكن - كما يذكر جيدنز (1990: 24) - وبشكل حاسم إلى دور الدولة في الصناعة المصرفية، حيث تعمل كضامن للقيمة. وهكذا فإن «المال الحقيقي» ينشأ مع النظام الحديث الخاص بالدولة القومية، ويصبح هذا المال في الوقت نفسه «دوليا». وتضمينات ذلك بالنسبة إلى الحجة التي تقول إن الحداثة مُعولِمة بفطرتها واضحة.

وتربط «الأنظمة الخبيرة» Expert systems هي الأخرى بين الزمان والمكان، «من خلال نشر أنماط من المعرفة التقنية التي تتمتع بصلاحية مستقلة عن الممارسين والعملاء الذين يستخدمونها» (Giddens1991:18). وهنا يتحقق هذا «الاقتلاع» lifting out للعلاقات الاجتماعية من السياقات المحلية بواسطة التواسط المنتظم للحياة اليومية من خلال الخبرة الرسمية. ويقول جيدنز إن الأنشطة الروتينية مثل قيادة إحدى السيارات تتضمن علاقة متماسفة من «الثقة» في مجموعة من الأنظمة الخبيرة، مثل تقنيات تصنيع وتصميم السيارات، وأنظمة مراقبة المرور، إلخ. ويُمثِّل التفاعل الروتيني للأشخاص المعاصرين مع هذه الأنظمة الخبيرة «تمديدا» للعلاقات الاجتماعية، حيث إننا نتصل بنظام مُجرَّد يُجسِّد المعرفة التقنية، وليس بالعاملين المُحدَّدين الذين قد يكونون هم من قاموا بتصنيع سياراتنا، والذين أجروا برمجة برنامج التدفق المروري المحوسب.

«وتتغلغل الأنظمة الخبيرة في الأكثرية الساحقة من جوانب الحياة الاجتماعية في ظروف الحداثة، في ما يتعلق بالطعام الذي نأكله، والأدوية التي نتناولها، والمساكن التي نسكن فيها ....» (18 :1991). وفي الواقع إنها لحالة من الحداثة ألا يتمتع أي منّا بمعرفة متخصصة عبر المدى الكامل من السياقات التي تنظِّم حياتنا اليومية، «حيث إن كل الخبراء هم أنفسهم أشخاص عاديون «غير متخصصين» أكثر الوقت» (138 :1991). وهذه الحاجة الروتينية للثقة في الخبرة المؤسسية هي طريقة أخرى لفهم اللاتضمين الخاص بالحداثة؛ لأن جيدنز يجادل أيضا (8 - 137 :1991) بأن الأنظمة الخبيرة تعتبر «مزيلة للمهارات» deskilling، مقارنة بأنماط ما قبل الحداثة الخاصة بالحياة اليومية المحلية.

> «في الحياة المحلية بدرجة أكبر بكثير والخاصة بمجتمعات ما قبل الحداثة، طور كل الأفراد كثيرا من مهارات وأنماط «المعرفة المحلية»، وفق مفهوم غيرتز، ذات الصلة بحياتهم اليومية .... لكن ومع توسُّع الأنظمة المُجردّة، تبدلت أنظمة الحياة اليومية وأعيد تجميعها عبر مسارات زمانية - مكانية أكبر بكثير؛ وتعدُّ مثل هذه العمليات اللاتضمينية عمليات تنطوي على الخسارة».

لكن جيدنز، على أي حال، لا يريدنا أن ننظر إلى هذه «الخسارة» بالمعنى المألوف الخاص بالنقد الثقافي «اليساري» للحداثة [٩]. ويُقرّ بأن إزالة المهارات هي «ظاهرة منفّرة ومُجزِّئة بقدر ما يتعلق هذا بالذات». ولكنه يصرُّ على أن هذا لا يرجع في الأساس إلى انتقال للسلطة من مجموعة اجتماعية إلى أخرى، ولكن وبدلا من ذلك فإنه ينظُر إلى فقدان السيطرة على أنها «غريلة» للمعرفة والمهارات التي كانت في وقت من الأوقات متوزِّعة على نطاق واسع بين الأشخاص غير المهنيين وغير المتخصصين، وذلك لتحويلها إلى «أنظمة مُجرَّدة» لا يتحكّم أحد فيها بصورة مباشرة» [١٠].

وسيكون من الواضح أن لاتضمين «الأنظمة المُجرَّدة» هو بالنسبة إلى جيدنز وسيلة رئيسة يحدث من خلالها التوسيع (العالمي) للعلاقات الاجتماعية عبر الزمان – المكان. وإذا أردنا بناء مبدأ محوري للحقبة العالمية الحديثة بناء على هذا، فقد يكون من المُغري اختيار مبدأ التجريد ذاته، ونعني بذلك التجريد من خصوصيات السياق. وسيدعم هذا ربط جيدنز بين آليات اللاتضمين وتشكيل *المنظَّمات* المبررة rationalized – والذي يعدُّ بالنسبة إليه التعبير الجوهري عن ديناميكية الحداثة – «التي في مقدورها ربط البعدين المحلي والعالمي بطرق كانت ستبدو غير معقولة في المجتمعات الأكثر تقليدية» (1990: 20). ويُقدِّم هذا الحداثة العالمية على أنها الهيكلة المتزايدة للوجود الاجتماعي في ما يتعلق بشبكات المنظَّمات المبررة، والتي تفتح حتما عوالمنا الحياتية المحلية أمام التأثيرات البعيدة، التي ستكون في النهاية عالمية.

ويطرح موضوع التجريد موضوعا مهما آخر من موضوعات جيدنز: أهمية «الثقة» في الحداثة. وتتعلق الثقة هنا بصورة *مفهومية* بالتماسف الزماني – المكاني واللاتضمين، حيث إنه، وكما يجادل جيدنز، «لن تكون هناك حاجة إلى الثقة في أي إنسان ذي أنشطة مرئية بصورة مستمرة ...أو الثقة في أنظمة فُهمت وعُرفت طريقة عملها بصورة كاملة» (1990: 33). فالثقة هي «*وسط للتفاعل* مع الأنظمة المُجرَّدة، والتي تُفرغ الحياة اليومية من محتواها التقليدي، وتُحدث تأثيرات مُعولِمة» (1991: 3) [التوكيد من قبل المؤلف]. وما يقصده جيدنز هو أن الأشخاص المعاصرين، وعلى الرغم من أنهم قد لا تكون لديهم ثقة بكل جوانب الأنظمة التي يعيشون ضمن سياقها (كما قد يكونون في الواقع مُتشكِّكين للغاية في الخبرات العلمية من حيث تطبيقها على بعض المشكلات الإنسانية)،

يتعين *عليهم* على الرغم من ذلك تبنّي موقف روتيني تجاه الثقة - «كموقف افتراضي» تقريبا - في حياتهم اليومية. ويعبِّر عن هذا بصورة لطيفة نوعا ما(90 :1990) من خلال القول بأن كثيرا من الأشخاص «يعقدون صفقة مع الحداثة» في ما يتعلق بمسألة ثقتهم بالأنظمة المجردة. وتعدُّ هذه «الصفقة» - «التي يحكُمها مزيج محدد من التأجيل والتشكُّك، وراحة البال والخوف» - طريقا للتكيف مع اعتمادنا الإلزامي للأنظمة المجرَّدة. فلا يمكننا سوى العمل بصورة اجتماعية، وأن «نتقبل الأمور على عِلاتها» من دون فهم للأنشطة الأكثر روتينية - مثل قيادتنا لسياراتنا، وتسديد قيمة شيك في البنك، وتناول الطعام المجلوب من السوق المركزي، وإرسال خطاب بالبريد - من خلال القيام بتلك «القفزة إلى الإيمان»، والمُتضمَّنة في الثقة المستمرة والروتينية بالأنظمة المُجرَّدة. وهكذا فإن الأنظمة المجرَّدة تعمل من خلال تقديم «ضمانات» للتوقعات عبر زمان - مكان متماسفين» (28 :1990). حيث إنها تؤكد لنا أنه - باستثناء الإخفاق الكارثي للأنظمة نفسها، وهي الخطورة الملازمة للحداثة - سوف يظل الطعام هناك في المتجر، كما لن يختفي المال الموجود في حساباتنا المصرفية، أو يفقد قيمته، أو اتصاله بنا، بينما يطفو حول العالم السِّبراني المحوسب الخاص بأنظمة المعلومات، كما لن تسقط الطائرة من السماء، أو - على الأقل - أن هذا لن يحدث بشكل معتاد.

وبهذه المبادئ الخاصة بالتجريد والثقة، يمكننا أن نرى الارتباط الوثيق بين مزاعم جيدنز حول الخصائص المُعولِمة للحداثة وسياقه الأوسع للتحليل الاجتماعي. ومن الصعب فصل هذه التضمينات المُعولِمة المُحدَّدة من دون فقدان بعض التعقيد النظري الذي تتَّسم به كتابات جيدنز. لكنه سيكون من المفيد، على أي حال، أن نركّز على ما يمكننا النظُر إليه على أنه المغزى الأساسي للاتضمين، وذلك لفهم المرتبطية المعقّدة. وهذه هي الفكرة الخاصة بتحوُّل النواحي المحلية.

اللاتضمين الثقافي.. عولمة التجربة المحلية

كما ذكرت في الفصل الأول، لا يمكن فهم المرتبطية المعقَّدة ببساطة على أنها زيادة في قابلية الحركة أو حتى في «القدرة الظاهرية على الحركة» quasi-mobility الخاصة بالشبكات الإلكترونية (تحرّكية

الفضاء السبّراني). وبغض النظر عن مدى قوة هذه التطوُّرات، فإنها مازالت غير متعلقة سوى ببُعد ضئيل نسبيا من التجربة الثقافية، حيث إن «الحياة المحلية»، مقارنة بـ «الحياة العالمية» التي تنتشر عبر خطوط من المطارات أو أجهزة الكمبيوتر الطرفية، تشغل مُعظم الزمان - المكان. ويبدو بصورة واضحة أن تضمينات مقاربة جيدنز تتسم بالجاذبية بالنسبة إلى هذا المنظور.

وإنه لمن المثير للاهتمام أن نلاحظ، أولا، أن مناقشة جيدنز تقودنا بعيدا عن المعنى الأكثر وضوحا للاتضمين على أنه إزالة للأشخاص بالمعنى الحرفي من النواحي المحلية التي يقطنون فيها. وهذا هو المعنى الذي نحصل عليه، على سبيل المثال، من استخدام فاجنر لهذا المصطلح (56 :1994) للإشارة ضمنيا إلى العمليات التي يُطرد خلالها الناس من السياقات الاجتماعية التي تمنحهم الهوية .... كما يحدث خلال الهجرات القسرية بعد الحروب .... «وبالطبع فإن الحداثة «تُهجر» displace الأشخاص بهذه الطريقة مُحدثة، كما في وصف مارشال بيرمان المفعم بالحيوية، اختلالات ديموغرافية هائلة، تفصل ملايين الأشخاص عن مواطن أسلافهم، وتقذف بهم إلى حياة جديدة في النصف الآخر من العالم» (16 :1983). لكن جيدنز، وعلى الرغم من تسليمه بنظام التشريد هذا، عندما يقول إن الحداثة «تُهجر» (140 :1990)، فإنه يشير بذلك إلى العملية التي يصبح بها المكان «تخيليا»، تنفذ إليه صور الحضور الطيفي ghostly presences الخاصة بالتأثيرات البعيدة. وعلى الرغم من التحركات السكانية الهائلة في العالم المعاصر، فإننا جميعا، كما يقول جيدنز (187 :1991)، مازلنا نعيش حياة محلية، بمعنى أن «المقيِّدات التي تتعلق بالجسد تضمن أن كل الأفراد، وفي كل الأوقات، يوجدون ضمن سياق من الزمان والمكان». ويبدو بالنسبة إليَّ أن هذه خاصية مُميَّزة لمفهوم جيدنز حول العولمة، حيث تتعرض هذه «الناحية المحلية»، في العصر الحديث، لتحول جوهري انطلاقا من النواحي المحلية المحتواة ذاتيا في عصور ما قبل الحداثة، حيث تُصبح التجربة السائدة للحياة اليومية في العالم الحديث - العالمي متعلِّقة بتعرُّض عوالمنا الحياتية التي تقع في سياق محليّ للاختراق من قِبَل أحداث، وعلاقات، وعمليات بعيدة.

لكن من الإنصاف، على أي حال، أن نقول إن صياغات جيدنز تبقى في المقام الأول ضمن مجال التحليل الثقافي وليس الاجتماعي. وكما أوضحت في الفصل الأول، فإن إشارته إلى «البعد الثقافي» للعولمة هي في الواقع مجرد إشارة للتقنيات الثقافية. ويعدّ هذا الإهمال والتجاهل الواضح - أو على الأقل عدم التأكيد بشكل كاف على أهمية الثقافة - هو أحد الأشياء التي انتُقد جيدنز بسببها على نطاق واسع (Featherstone 1995: 145; Robertson 1992: 145; Thrift 1996: 55). وهذا أمر غريب، لأن جيدنز، وكما يقرّ نايجل ثريفت Thrift، «يشير مع ذلك وباستمرار إلى الموارد، والنصوص، والذوات الرمزية، وما شابهها، والتي تُمثّل المادة الرئيسة للثقافة». وعلى الرغم من هذا فإن ثريفت يزعُم بأن جيدنز «لا يمتلك سوى حس ضئيل بالثقافة» وأن ما لديه من حسّ «يفتقر إلى الحيوية على نحو غريب» (1996: 55). ويبدو أن ما يحاول ثريفت إثباته هو تردده وعدم رغبته في متابعة تحليلاته *للسياقات* الاجتماعية - المؤسسية الخاصة بالتجربة الثقافية إلى عمق بعيد للغاية من الفهم الذي يقوم على التأويل أو التحليل النفسي لتلك التجربة، وهي الفكرة التي أكّد عليها أيضا إيان كريب (Craib 1992: 178ff).

ومهما كان ذلك صحيحا، فمن الواضح أنه يمكن استخدام مفهوم مثل «اللاتضمين» في المجال الثقافي بطرق لم يستغلها جيدنز تماما. فعلى سبيل المثال، وكما يوضّح جراهام مِردوك (Murdock 1993:529)، فإن وسائل الإعلام وأنظمة الاتصالات تبدو أمثلة واضحة على آليات اللاتضمين، وعلى الرغم من ذلك فإن جيدنز لم يناقشها في هذا السياق على الإطلاق. وفي الحقيقة، فإنه من الصعب إلى حد ما وضع شيء مثل التلفاز في المكان الملائم ضمن تحليله الشكلي، فهل سيُنظر إليه كعلامة رمزية بسبب «الرواج» currency الذي يقبل تعميم تمثيلاته الشكلية، أم كنظام خبير بسبب التكنولوجيا الخاصة به وتنظيمه المؤسسي؟ في الحقيقة لا يبدو أن أيا منهما قد أدرك جوهر التلفاز كنمط ثقافي مُعولِم. ومع ذلك فإن الفكرة الأكثر عمومية التي تقول إن التلفاز يقتلع التجربة من السياقات المحلية هي فكرة واضحة ومقنعة إلى حد ما.

ليس الأمر أن جيدنز فشل في الإقرار بأهمية التجربة المتواسطة من حيث علاقتها بالعولمة، حيث إنه في الحقيقة وصل عند نقطة معينة إلى حد الزعم (ربما بقدر من التهور) بأن مصدر العولمة المعاصرة هو «أول بث إذاعي ناجح أنجز عبر الأقمار الصناعية» (1994a: 80). وبالإضافة إلى ذلك، وكما سنرى في الفصل الخامس، فإنه يُقدِّم بعض التحليل القاطع والواضح لطبيعة التجربة المتواسطة في العصر الحديث. ولكن، وعلى الرغم من كل هذا، فإن تحليله بشكل عام يبقى تصويريا programmatic إلى حد ما (Silverstone 1994: 7)، ولا يتعهد «بالوصف الواضح» تلك الطرق المُعقَّدة التي تصل بها مثل هذه التجربة المتواسطة إلى الحياة المحلية اليومية وتقوم بتحويلها.

ولكن بالنظر إلى مدى مشروع جيدنز التحليلي، على أي حال، يمكن بصعوبة الحُكم على هذا بأنه نقد لاذع. فما يُقدِّمه في تحليله للبنَى العميقة للحداثة المُعولِمة ليس تحليلا ثقافيا مباشرا [11]، بل هو إطار مفاهيمي يتّسِم بالتأكيد بأنه «مشجِّع للثقافة» culture-friendly، وأنه يمكن البناء عليه وتعديله ليتماشى مع تفسير التجربة الثقافية.

الشك في الحداثة العالمية

قد يكون جيدنز على الأرجح أحد أقوى المدافعين عن تلك الرؤية للعولمة على أنها امتداد عالمي للحداثة، وهو ما يفسر الاهتمام الذي أوليته إياه. وتُظهر كتاباته أنه، على الرغم من أي تردد قد يكون لدى المرء تجاه تقسيم التاريخ إلى فترات (التفتير)، فالملامح المُميَّزة للأشكال الاجتماعية والثقافية للحداثة - أي ديناميـة التماسف واللاتضمين الزماني - المكاني - تُقدِّم تفسيرات مقنعة للظواهر المعاصرة التي تتعلق بالمرتبطية المُعقَّدة. ولكن تبقى على الرغم من ذلك مصادر عميقة للشك في مقولة الحداثة العالمية، وأودّ تناول بعضها في هذا الجزء الأخير من الفصل، بداية من تلك التي تبرز كنقد مباشر للصورة التي عبَّر عنها جيدنز.

لقد ذكرت بالفعل بعض المشاكل ومواطن الضعف في تصوُّر جيدنز الكليّ للحداثة، مثل ميله إلى عرض الانتقال من فترة ما قبل الحداثة إلى الحداثة على أنه تمزُّق حاد للغاية، ومعالجته السطحية و«الضعيفة» - على الرغم من الإقرار بمركزيتها - للثقافة. ويمكن أن نُضيف إلى هذا نقد مقاربته

التصويرية إلى حد ما والثغرات النظرية التي يُخلِّفها هذا في تقريره، والأكثر أهمية هو إخفاقه في تفصيل الروابط المحددة بين تحليله الفوقي للتماسف الزماني – المكاني («الظروف الميُسرة» للحداثة (1990: 63) وتحليله التقليدي إلى حد ما للمؤسسات الاجتماعية التي تتعلق بالحداثة (Robertson 1992: 144). وعلى أي حال، فبوسعنا التمييز بين هذه الانتقادات المحدَّدة لمقاربة جيدنز والمشكلات الأكثر عمومية في ما يتعلق بالحداثة، التي يمكننا أن نقول بطرق معينة إنه جسد خصائصها الأساسية.

والمغزى الواسع لهذا النقد هو أن مقولة الحداثة هي بشكل أو بآخر مثيرة للشكوك أيديولوجيا/سياسيا بسبب: (أ) جهلها بعلاقات الهيمنة العالمية، و«التقلب» unevenness المتأصل الذي تتّسم به عملية العولمة. (ب) تحيُّزها المُتمركِز حول الغرب، أو (ج) توجهاتها المُكونِنة universalizing، وكل هذه الانتقادات يرتبط بعضها ببعض بصورة وثيقة، وكلها تحتوي على عناصر مهمة من الحقيقة. وعلى أي حال، وكما يبدو لي، فإن أيا منها لا يثير من المشكلات ما لا يمكن الرد عليه من داخل «العالم الفكري» العام الخاص بالحداثة، ولذلك فإن أيا منها لا يُعدّ كارثيا بالنسبة إلى فهم المرتبطية المُعقَّدة على أنها حداثة عالمية.

الديالكتيك غير المتوازن للحداثة

يمكن توضيح المجموعة الأولى من القضايا من حيث علاقتها المباشرة بتصوُّر جيدنز. ولا يمكننا إلا بصعوبة أن نتَّهِم جيدنز بتجاهل علاقات القوة في كتاباته ككل. ومع ذلك، وعلى الرغم من الإشارات الكثيرة إلى التقلب الذي تتّسِم به عملية العولمة (1990: 175, 1994a: 81)، يظلّ هناك شك في أن جيدنز كانت لديه نظرة غير متطوِّرة نسبيا لذلك على اعتبار أنه يُمثِّل مشكلة. وهذه مسألة لا تتعلق بالاتهام الفجّ نسبيا، الذي كان من المعتاد توجيهه في بعض الانتقادات الماركسية، أي أن الحديث عن الحداثة يعني *حتما* حجب الحقيقة الأكثر أهمية حول العلاقات بين الطبقات (أو ما يقابل هذه الحجة من حيث علاقات العالم الأول بالعالم الثالث). وبدلا من ذلك، فإن التساؤل هو كيف، *بشكل عام*، تُصاغ ديناميات القوة «العالمية» مقارنة بالقوة «المحلية»، من حيث علاقتها بالحداثة العالمية؟ ويُصرُّ جيدنز على أنه

يجب النظر إلى هذا على أنه عملية *ديالكتيكية* يتضمن فيها «الانتشار العالمي للحداثة علاقة مستمرة بين التغيريّة المزمنة للظروف المحلية والارتباطات المحلية» (22 - 21 :1991). ولذلك فإنه دائما ما يكون هناك «شد وجذب» بين «القوى اللاتضمينية» الخاصة بالعولمة و«قوى إعادة التضمين» الموازنة الآتية من النواحي المحلية.

وهناك مبدآن في موقف جيدنز هنا. حيث يقول أولا، كما ذكر سابقا، *وعلى العكس* مما ينادي به «مُنظّرو الاغتراب» الماركسيون الجدد أو نقاد «المجتمع الضخم»، بأن الحداثة لا تؤدي حتميا إلى زيادة العجز الحقيقي أو المُتصوَّر. حيث يقول في الحقيقة إنه، وعلى الرغم من ظواهر مثل «إزالة المهارات»، توجد لدينا سلطة وسيطرة كلية أكبر بكثير على حيواتنا بشكل عام من تلك الخاصة بالأشخاص الذين عاشوا في مجتمعات ما قبل الحداثة (192 :1991). وثانيا، تتوجه صياغته الديالكتيكية لعلاقات القوة إلى أصل فهمه لإنعكاسية العلاقة بين «التركيب – الوكالة»، وهو ما يسميه بصورة أكثر عمومية «ديالكتيك السيطرة في الأنظمة الاجتماعية» (16 :1984). وهكذا فإنه يؤكد بشكل مستمر اعادة التأكيد على الوكالة المحلية بالنظر إلى الطبيعة المُجرّدة للحداثة العالمية. فأينما توجد إزالة للمهارات نجد عملية من إعادة إكساب المهارات، وأينما كان هناك لاتضمين نجد أيضا عملية من إعادة التضمين. ويعرض جيدنز مثالا على ذلك من البيئة المُشيَّدة:

> «كثيرا ما تسمح العمليات ذاتها التي أدت إلى تدمير أحياء المدينة القديمة واستبدالها بالمباني المكتبية وناطحات السحاب الشاهقة بترقية المناطق الأخرى وإعادة تجديد وتنشيط الناحية المحلية. وعلى الرغم من أنه كثيرا ما تُعرض تجمعات المباني الشاهقة والجامدة الموجودة في مركز المدينة على أنها نموذج مُجسِّد للمشهد الحضاري، فإن ذلك أمر خاطئ. حيث إن الخلق الجديد للأماكن التي تتّسم بعدم الرسمية والصغر النسبي مُميِّزة للحضارة بالدرجة نفسها من الأهمية» (142 :1990).

ويبدو لي أن جوهر مشكلة القوة في تصور جيدنز يكمُن في التوفيق بين هذا المبدأ الديالكتيكي وما يمكن النظر إليه على أنه *ميزان القوى غير المتكافئ* المتضمن في ذلك.

فمن ناحية، ومن منظور ثقافي، فإن جيدنز مُحقّ بالتأكيد في معارضة النظر إلى الحداثة على أنها مجرد قوة من التعميم وإضفاء الصبغة اللاشخصية، لأن الفكرة ذاتها التي تقول إن الممارسات الثقافية تتضمن القدرة على التخصيص النشط للمعنى والهوية ضمن سياق ظروف تتّسم بأنها، في إعادة صياغة لما ذكره ماركس، «ليست من اختيارنا». وبهذا فإن جيدنز يقف في صف الديالكتيك الثقافي الخاص بالحداثة الذي طرحه مارشال بيرمان، والذي تمثّل عملية إعادة التضمين فيه محاولة دائمة من قِبَل البشر «للشعور بالألفة والراحة في ظل العالم الحديث» (Berman 1983). كما أن هذا أيضا لا يُعَدّ إشارة إلى مرونة الروح البشرية، لكنه بصورة أكثر أساسة بكثير، إقرار بأن القوة البشرية المنعكسة متأصلة فيما توجد عليه الحالة الثقافية المعاصرة *في الواقع*. ولأن الناس في العالم الحديث يشددون بصورة مستمرة على مزاعمهم المتضمنة في سيرة حياتهم الشخصية - واضعين نُصب أعينهم «السيطرة على» المستقبل - ينشأ توتر فعال ومستمر بين الظروف التي يجِد الناس أنفسهم فيها، وتلك التي يرغبون فيها ويرون فيها فرصا مستقبلية.

ولكن، ومن الناحية الأخرى، يمكن المجادلة بأن هناك قدرا كبيرا من التباين في ميزان القوى الديالكتيكية عما تمكن جيدنز من التلميح إليه. ففي حين أنه يجد مصادر لتلك النزعة المحلية لإعادة التوكيد والجزم - كما في مثاله الخاص «بترقية» المناطق الداخلية من المدن (الذي ربما كان غير ملائم إلى حد ما من حيث مدلولاته الطبقية) - يجد آخرون مُصادرة expropriation أكثر شمولا من قِبَل القوى المُعولِمة. وقد قدَّم كل من لاش وأوري على سبيل المثال (Lash and Urry 1994: 18) المثال الخاص «بإفراغ محتويات الغيتو الخاص بالسود» في المدن الكبرى بالولايات المتحدة:

> «تُزال المؤسسات من ذلك الغيتو، وترحل كثير من مؤسسات الإدارة الاقتصادية بعيدا. وتختفي الأسواق بكل أنواعها، بما في ذلك أسواق العمالة، ومتاجر البقالة الصغيرة، ومطاعم البيتزا، ومحال الأدوات الرياضية، وفرع البنك. وكذلك يفعل التسلسل الهرمي للمجتمع، مع انتقال المصانع الكبرى إلى أماكن أخرى بعيدا عن الضواحي. وتتدهور

الإدارة الحكومية، ويختفي وجودها المادي من العيادات الخاصة بمعالجة إدمان المخدرات، والمكتبات، والمدارس الحكومية، والباحثين الاجتماعيين الذين يقومون بتوزيع الفوائد الإضافية».

ويمكن أن نقول هنا إن كلا من جيدنز ولاش وأوري ينظرون ببساطة في اتجاهات مختلفة. فقد تَحدُث كلتا العمليتين معا، ومن ثم تصبح كل من الصورة القاتمة للرأسمالية غير المنظَّمة، التي تُفرِغ الأحياء الداخلية من المدينة، أو تلك الأكثر تفاؤلا المُتعلِّقة بالتجديد العمراني مجرد أمثلة منفصلة استُحضرت بالنفاذ إلى العملية الكلية من نقاط مختلفة في الزمان - المكان. ولكن حتى في تلك الحالة، فسيكون من الصعب تفادي الحصول على الانطباع بأن جيدنز يرسُم صورة وردية أكثر من اللازم. فالحداثة العالمية قد تكون ديالكتيكية في جوهرها، لكنها توزع كلا من حسناتها و«سيئاتها» عبر بعض الطرق المألوفة إلى حد ما، التي تتعلق بالتقسيم الاجتماعي المُترسِّخ (Massey 1994)، ولا يمكن ببساطة استحضار الموارد اللازمة للمقاومة على المستوى المحليّ في مواجهة هذه القوى من خلال أحكام الاعتقاد النظري (*).

ويعدّ التسليم بالطبيعة غير المتكافئة للعولمة أمرا أساسيا لأي نوع من المقاربات النقدية. ولكن هل يؤدي هذا الإقرار إلى تقويض شديد لنظرية الحداثة العالمية؟ على ما أرى ليس إلى الآن. ويتعين علينا بالتأكيد فهم ديناميات التماسف الزماني - المكاني ضمن سياق علاقات القوة المعقَّدة التي تُعزز أحيانا، وتعاد صياغتها أحيانا خلال عملية العولمة (Robins 1997; Tomlinson 1997a) وهذا في الحقيقة هو جزء مما نعنيه «*بالمرتبطية المُعقَّدة*». ولكن لا يوجد في هذا الإقرار ما يُقوِّض الحُجَّة المحورية التي تقول إن المرتبطية المعقَّدة هي نتيجة للحداثة. وعلى الأرجح أن الإصرار على الشك في مقولة الحداثة هذه يقع عندما يلقي هذا النوع من النقد بظلاله على النوع الذي يليه.

التَحيُّز الغربي، والثنويات النظرية، والحداثات المتعددة

إن الاتهام الأكثر تواترا للحداثة هو أنها تنطبق على التجربة الثقافية والاجتماعية الغربية، وبالتالي فإنها تزعم أن لها أهمية عالمية فقط من خلال تأكيدها الذي يتّسم بالوقاحة على هذه القصة بعينها كمرحلة عامة في

(*) articles of theoretical faith.

التاريخ الإنساني. يتسم هذا الانتقاد بالتعقيد إلى حد ما، ويشتمل على الزعم الذي يقول إن الجذور التاريخية للحداثة تكمن في الغرب، وأن هذا المنشأ يُفسِّر ارتقاء الغرب إلى مراتب الهيمنة السياسية - الاقتصادية، وأن تلك الهيمنة قد رسخت بدورها مكانة منطقية زعم من خلالها الغرب أن تطوُّره الثقافي الخاص ونمط معيشته الحالي صالحَان عالميا. وإحدى الطرق المفضَّلة للتعبير عن ذلك هي أن نظرية العولمة ترقى إلى أن تكون «نظرية للتغريب تحت مسمى آخر» (Nederveen Pieterse 1995: 47). وسوف أناقش تلك «النزعة إلى إضفاء الصبغة الغربية» كضرب من الإمبريالية الثقافية بشيء من التفصيل في الفصل التالي. لكنني أود الآن إثارة نقطتين واسعتين تربطان مفهوم «الغرب» بمقولة الحداثة.

تتمثَّل الأولى في فكرة أن التجربة الغربية تُفضل استطراديا من خلال إنشاء ثنوية بسيطة بين الحداثة و«التقليد». حيث يُقال إن الحداثة قد حلَّت تاريخيا محل التقليد، وإنها حدثت أولا في أوروبا وعند نقاط مهمة من التوسع الاستعماري الأوروبي، والتي تتجلى في أوضح صورها في الولايات المتحدة. وهكذا فإن ثنائية الحداثة والتقليد تُصبِح القصة الكونية المفردة للتطور الإنساني، التي وضع الغرب بواسطتها في طليعة التاريخ. وهذه الثنائية لا تقوم فقط بمحو التواريخ غير الغربية المختلفة، ولكن أيضا يمكن تغييرها بصورة مخاتلة من وصف تاريخي إلى وصف يتعلق بالفوارق الثقافية: النظر إلى الحداثة على أنها ملكية ثقافية للغرب، وإلى التقليد على أنه ذلك العجز في الرصيد الثقافي المُميِّز «لبقية» العالم. ويتمثَّل *الشاهد الكلاسيكي* لهذا النوع من المسرحيات الأيديولوجية في «نظرية التحديث» التي طورت في دراسة سوسيولوجية التطوُّر الشمال أمريكية خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، والتي عرضت «مشكلة» المجتمعات الأقل تطورا على أنها مشكلة داخلية المنشأ: سواء كانت نقصا فطريا (McClelland 1961) أو عقبات تكتنف «مراحل النمو» نحو «حِقبة الاستهلاك الجماعي المرتفع» (Rostow 1960). وعلى الرغم من انتقاد هذا الشاهد إلى حد بعيد (Frank 1969; Webster 1984)، فإن ثمة شكا في أن المضمون الأيديولوجي لنظرية التحديث آخذ في الظهور من جديد في نظرية العولمة (Nederveen Pieterse 1995).

وهناك طريقة أخرى لصياغة هذا تتمثَّل في المقارنة بين ثنائية التقليد – الحداثة مع ثنائية «الشرقي – الغربي» في نقد إدوارد سعيد الشهير للاستشراق (Said 1985)، حيث إن الشك نفسه الذي يُثار حول مقولة «الشرقي» – أي الزوج السلبيّ، و«الآخر السيئ» بالنسبة إلى الغرب – يثار أيضا حول «التقليد». حيث تربط مقولة «المجتمعات التقليدية» بين مجموعة كاملة من الاختلافات الثقافية التي تكونت على مرّ التاريخ في ثنائية بسيطة، والتي تجانس في الوقت ذاته في ما بينها، وتشوه صورتها، وتسكتها بوضعها في مقابلة المقولة الرئيسة والمفردة، التي تتمتع بالدرجة نفسها من التجانس، والتي تتعلق بالحداثة (الغربية).

تقوم هذه الانتقادات على أساس سليم. وهذه القدرة التي تتميز بها الفكرة البسيطة الخاصة «بالمجتمع التقليدي» على التلاعب الاستطرادي تجعل من هذا أفضل مصطلح يمكن تجنبه، كما أنها تجعل من المفضَّل أيضا استخدام المقولة المحايدة الخاصة «بما قبل الحداثة» – وهو ما حاولت أن أوضِّحُه هنا – للإشارة إلى تلك المجموعة المتنوعة من الأنماط الثقافية والاجتماعية التي كانت موجودة قبل قدوم الحقبة الحديثة. ولكن خلف هذا الانتقاد لثنائية الحداثة – التقليد، ثمة شعور نظري أكثر عمومية من الارتياب في التفكير الثنوي.

وقد عبرت باربرا آدم، على سبيل المثال، عن هذا بقولها: «لا يمكننا التعامل مع التعقيد، والتضمُّن، والتزامن، والمؤقتية من خلال الثنائيات. فالثنائيات ثابتة وخطية؛ حيث إنها تترسخ وتتعمّم لتتحول إلى نمط، وعمليات، وعلاقات غير مقيدة بزمان أو بسياق محدد، وتتّسم بأنها مميزة، ومُجسَّدة وتضمينية» (Adam 1996: 141). وتجادل آدم تحديدا بأن «النظريات التي تقع ضمن الشفرة المزدوجة» «تعد غير مناسبة جوهريا لفهم واقع مُعولَم ترتبط فيه كل الأشياء بعضها ببعض .... عالم واقع في شرك شبكات المعلومات، والمواصلات، ورؤوس الأموال التمويلية، والتكنولوجيا الصناعية»، أي أنها باختصار غير مناسبة لفهم المرتبطية المُعقَّدة. ولن تجد سوى القليل ممن يعارضون هذا كملاحظة نظرية عامة، ومع ذلك فإنه يتعين علينا أن نتعمق أكثر من أجل أن نفهم كيف يهاجم ويُقوِّض هذا النقد مقولة الحداثة.

في الواقع، يهاجم هذا النقد مقولة الحداثة فقط في الأجزاء التي بُنيت على ثمة مقابلة ثنائية مع «آخر» مفرد مُحدَّد. ومن الواضح أن هذا هو الحال مع «التقليد - الحداثة»، ولكن هل تنطبق على ذلك النوع من التحول الحقبي الذي وصفناه في هذا الفصل؟ حسنا، ليس بالضرورة؛ لأن المبادئ المحورية الخاصة بالتماسف الزماني - المكاني وما إليها، وحتى مع التسليم بمصدرها الغربي، لا تشتمل بالضرورة على تضمينات خاصة بالثنائية. ومن الممكن تماما النظر إلى التحول التاريخي المركزي من دون محو قبل التواريخ pre-histories المختلفة، و«الطرق المختلفة إلى وعبر الحداثة» (Therborn 1995a, b; Garcia Canclini 1995) التي تسلكها الثقافات المختلفة، بالإضافة إلى، وبناء على ذلك، أشكال الحداثة المختلفة *والمتعددة* التي توجد حاليا.

ويتضمن هذا أن تكون هناك دائما، إذا استعرنا تعبير مايك فيذرستو، «حداثات عالمية». ويقول فيذرستون بذلك في نقد مُفحِم لنظريات الحداثة التي تتمركز حول الغرب (Featherstone 1995: 145ff)، مؤكدا الحاجة إلى فهم الحداثة على أنها مقولة مكانية بقدر ما هي مقولة زمانية. وينتقد جيدنز و«هابرماس» لإخفاقهما في التسليم بذلك، وبالتعددية الضرورية التي يقتضيها، مشيرا ليس فقط إلى المشاكل الأيديولوجية التي بُحثت أعلاه، ولكن إلى الأشكال المميَّزة من الحداثة غير الغربية التي توجد في بلدان مثل اليابان. ومرة أخرى، يعد هذا نقدا مبررا للتحيُّز الغربي الذي تتَّسم به أكثر صور الحداثة. ولكن هل يهدد هذا مقولة الحداثة العالمية ذاتها؟ هل تؤدي تلك الصور الكثيرة من الحداثة إلى تقويض فكرة حدوث تحول حِقبي مركزي؟ لا أعتقد ذلك، لأن الحفاظ على جذر «الحديث» في صيغة الجمع - أي الحداثات - يتضمن بالتأكيد أن التواريخ المحددة كلها، على الرغم من ذلك، تشير إلى سياق مشترك. وإذا لم يكن هذا صحيحا فلماذا نحتفظ بمصطلح «الحديث» أصلا؟ لم لا نتبنى اقتراح ميوشي وهاروتونيان الأكثر تطرفا، الذي يقول إنه «يتعين النظر إلى صفة «حديث» على أنها مصطلح إقليمي خاص بالغرب فقط»؟ (Miyoshi and Harootunian 1989, quoted in Featherstone 1995: 147).

والإجابة في اعتقادي هي ببساطة أن وزن الأدلة السوسيولوجية والتاريخية ينافي هذا النوع من الحماسة القالبة للطاولة table-turning. والتغير البنيوي الرئيس العميق الذي يصفه جيدنز بأنه حدث أولا في أوروبا قد استُشعر بوضوح في كل المجتمعات الأخرى اليوم. إن التسليم بالتواريخ، والسياقات، والاستجابات المتنوعة لهذا التحول يختلف تماما عن إنكار حدوثها المشترك. وبالتالي، فإن المصطلح (المُفضَّل) الذي يتمثل في «الحداثات العالمية» يحتفظ على نحو صحيح بأحد عناصر المقولة «الشاملة» الخاصة «بكل ما هو حديث».

الحداثة العالمية والارتياب في النزعة الكونية

يوصلني هذا إلى الجانب الأخير من جوانب الشك في الحداثة، وهو ارتباطها العام بالخطاب المُكوِنن universalizing discourse. فقد نُظر إلى المقولات الكونية على نطاق واسع بعين الشك - وخصوصا في أعقاب النزعة إلى ما بعد الحداثة - وذلك نظرا إلى انحيازها المُفترَض نحو ذلك النوع من «القصص الكبيرة» التاريخية الذي رأينا مارتن ألبراو يعترض عليه. وهذه مناظرة معقَّدة، وأنوي أن أبسِّطها بعض الشيء من خلال التركيز على تدخل حاسم واحد بعينه.

يُعدّ الفيلسوف السياسي جون غراي أحد الذين ينتقدون العولمة بشدة، وذلك إلى حد كبير بسبب الطريقة التي يربط بها بينها وبين الخصائص المُكوِننة للحداثة. وينظر غراي إلى العولمة من منظور ضيق بشكل خاص، حيث يُعرِّفها بصورة شبه حصرية بأنها ظاهرة *اقتصادية*: «هي شكل مُنحرف ورجعي من الحداثة - وهو على وجه التقريب ذلك الخاص بالنزعةَ الفردية الاقتصادية التي سادت في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر ونظيرتها الأمريكية خلال القرن العشرين - والذي انتشر في كل أرجاء العالم» (Gray 1997:163). ولكن الأمر الغريب حيال هذا الموقف هو أن غراي لا يُعبِّر عن نقد يساري معياري للرأسمالية العالمية، حيث إنه في الحقيقة ينحدر من تقليد محافظ في الفكر السياسي، على الرغم من أنه يعارض التحول الليبرالي الجديد neo-liberal في السياسة المحافظة. وبالتالي فإن الدافع وراء انتقاد غراي للعولمة ليس مجرد معارضة بسيطة

للانتشار العالمي للرأسمالية، لكنه نقد واسع النطاق للقوة المُكوِنة الخاصة بحداثة عصر التنوير. ويجمع هذا النقد بين رأسمالية السوق الحرة العالمية والليبرالية الجديدة مع مدى كامل من المبادئ التنويرية: الحركة الإنسانية (*)، والاعتقاد في التقدم اللامحدود، وغزو العالم الطبيعي والسيطرة عليه، وفي الواقع، «المشروع اليساري للتحرّر الكونيّ ضمن حضارة كوزموبوليتانية» (Gray 1997: 160). وهكذا، فإن إحدى النتائج اللافتة لهذا النقد الواسع هي أن غراي تمكن من انتقاد كل من الرأسمالية الليبرالية الجديدة والتقليد الماركسيّ – أي التقليد الرئيس المقابل للرأسمالية – في الوقت نفسه. ويعتقد غراي أن «التفكير السياسي المعاصر بكل أشكاله هو إحدى صور المشروع التنويري»، وأن كل المشروعات المشابهة «باتت الآن طرقا مسدودة» (ص. 161).

وهكذا، فبالنسبة إلى غراي، فإن التعبير الضيق عن العولمة على أنها انتشار المبادئ الاقتصادية الليبرالية الجديدة يُعدّ في الحقيقة جزءا من نقد ضمني أكثر اتساعا للحداثة العالمية، الذي ينصبّ على مبادئها التنويرية المُكوِنة. ويصف النزعة الكونية بأنها «أحد الجوانب الأقل نفعا، والأكثر خطورة في الحقيقة، للتقليد الفكري الغربي .... ذلك الإيمان الميتافيزيقي بأن القيم الغربية المحلية تُعد جديرة بالاعتماد والقبول من قِبَل كل الثقافات والشعوب». ويجادل بأن هذا المبدأ الثقافي «القاعديّ» foundational الخاص بالنزعة الكونية موجود في المشروع السُقراطي الخاص بالحياة المفحوصة، وفي الالتزام المسيحي بخلاص الجنس البشري ككل، وفي مشروع عصر التنوير الخاص بالتقدم نحو حضارة إنسانية كونية» (ص 158).

لدى غراي سببان للاعتراض على النزعة الكونية. الأول – الذي يكمن في تعريفه لها – هو أنه يرى النزعة الكونية على أنها الإسقاط غير المبرر للقيم الغربية على كل الثقافات العالمية الأخرى. والنزعة الكونية التي يعترض عليها هنا هي في الحقيقة حالة من الخاص الذي يتنكّر في صورة الكوني. وتعدّ هذه استراتيجية نقدية مألوفة لكنها

(*) Humanism: المذهب الإنساني: مذهب يرى أن الإنسان ينبغي عليه من الناحية الأخلاقية أن يقصر اهتمامه على ما يدخل ضمن النطاق الإنساني من صفات وفضائل وأعمال [المترجم].

قوية. حيث نراها ليس فقط في الانتقادات المُوجَّهة للإمبريالية الثقافية وعملية التغريب، ولكن على سبيل المثال في نقد الأيديولوجية الماركسية، حيث يفضح التعتيم المُتضمَّن في المصالح الخاصة بالطبقة البورجوازية التي تزعم أنها مصالح كونية. ويوضِّح غراي في الصورة الخاصة به، على سبيل المثال، أن السوق الرأسمالية الحرة، مقارنة بالفكرة العامة الواسعة الانتشار حول التبادل السوقي، هي نتاج التاريخ الحديث للغرب، وبالتالي فإن انتشارها العالمي هو حالة من تظاهر الخاص بأنه كوني. وهذا يذكّرنا بأن نظام السوق الحرة ليس مصيرا حتميا لكل الاقتصادات، ولكنه تطور تاريخي محتمل الوقوع. حيث إن الأمور - *وعلى العكس* من التوجُّه الهيغلي الجديد neo-Hegelianism الذي تميَّز به فرانسيس فوكوياما - قد تكون خلاف ذلك.

يعد هذا الاعتراض على النزعة الكونية - كتكُّر - صالحا تماما، لكنه لا يثير أي مشكلات حقيقية لنظرية الحداثة العالمية، التي لا يمكن معالجتها من قبل الصياغات التعددية التي بُحثت في الجزء السابق. ولكن لدى غراي، على أي حال، سببا آخر أكثر عمقا يدفعه للاعتراض على النزعة الكونية. حيث إنه ينظر إلى «الفكرة المعاصرة الخاصة بوجود حضارة كونية» على أنها في حالة توتر متأصل مع مساندة الحياة الثقافية الإنسانية. وهكذا عبَّر عن ذلك:

> **«يبدو أن الميل لإنشاء ثقافات وطرق حياة مختلفة لنفسه أمر كوني وبدائي بالنسبة إلى الحيوان البشري. لكن الفكرة التي تقول بوجود حضارة بشرية كونية، كما نجدها في كتابات كوندورسيه Condorcet، وجون ستيوارت ميل، وماركس، ورورتي، مجبرة على التعامل مع الاختلاف الثقافي على أنه مرحلة انتقالية، أو ظاهرة عارضة epiphenomenal في تاريخ الجنس البشري** (Gray, 1997: 177).

وهكذا استهجنت النزعة الكونية كمشروع ثقافي - سياسي واسع النطاق بسبب معارضته المفترضة «للثقافة» نفسها، التي تُفهم هنا على أنها تتمحور حول *الاختلاف*. وهكذا فإن الثقافة «كطريقة للحياة» تُفهم - بشكل أساسي في صيغة الجمع - على أنها محلية، ومحدَّدة، ومُقيَّدة بالمكان ومُعبِّرة عنه، إلخ. وتعدُّ النزعة العالمية سيئة بالقدر الذي تهدِّد به بتقويض هذه التعددية «الطبيعية» لطرق الحياة المختلفة.

حسنا، هناك بعض المشكلات الواضحة التي تكتنف هذه الطريقة من النقاش، ليس أقلها التعارض الظاهري المُتضمَّن في استحضار «نزعة كونية» لتشكيل اختلاف ثقافي في معرض الهجوم على الفكر المُكوِنِ. لكني أود التركيز على الادعاء الرئيس لغراي ضد كونية الحداثة، الذي يقول إنها *مبدأ* في حالة من التوتر مع مساندة الثقافة. وهذا صحيح *فقط* في حالة ما إن كانت الثقافة تدور بشكل أساسي وجوهري حول الاختلاف.

ولكن هل هي كذلك؟ لا أعتقد ذلك. ففي الواقع، تشير النقاشات التي عرضناها في الفصل السابق إلى أن الثقافة ترتبط ارتباطا عرضيا وليس ضروريا بالاختلاف. حيث إن مهمة الثقافة لا تتمثل في المقام الأول في ترسيخ الاختلاف والمحافظة عليه، لكنها تتمثّل بدلا من ذلك في *تكوين المعنى* الذي يُعبِّر عن الحالة الوجودية للبشر. *وهذا* هو ما يمتلك كل البشر ميلا طبيعيا نحوه، حيث تُزودنا الممارسات الثقافية بمصادر للمعنى من خلال الترامز الجمعي الذي يندمج في مجموعة من الممارسات المادية التي تُدعِّم طريقة صالحة للحياة. فكيف، إذن، ترتبط فكرة الثقافة هذه بفكرة الاختلاف؟ حسنا، بتنحية الأفكار الأنثروبولوجية البنيوية الخاصة بالمقابلة الثنائية في الوقت الحالي، يبدو لي في الغالب أن الارتباط هو ببساطة متضمن في عمل التاريخ. أي أن كل الجماعيات (الشعوب) collectivities تسعى وراء الممارسات الثقافية بهدف جعل حياتها ذات مغزى، وتؤدي الظروف المحلية المختلفة، بالإضافة إلى ترسّب ممارسات معينة «كتقاليد» (وليس «كتقليد»!) بمرور الوقت، إلى خلق ذلك المدى الثري من التباين الثقافي الذي نراه في العالم .لكن النقطة المهمة هي أن هذا الاختلاف لا ينشأ *كنهاية* telos للممارسات الثقافية، ولكن ببساطة كنتيجة لها. وقد يؤدي العمل الثقافي إلى إنتاج الاختلاف، لكن هذا لا يساوي قول إن الثقافة مؤسسة على الاختلاف.

وهذا لا يعني إنكار أن الفوارق الثقافية *ذاتها*، بمجرد أن تنشأ وتضفى عليها الصبغة المؤسسية، قد تؤدي دورا مهما كمصدر لبناء المعنى الجماعي والفردي، كما في الحالة الواضحة في ثنائية «نحن – هم» التي تتعلق بالهويَّة القومية. لكنني أعتقد أنه من الخطأ أخذ الحالة الخاصة بتحديد هويّة الفرد على أنه داخل المجموعة/خارج المجموعة على أنها حالة نموذجية للممارسات

والتجارب الثقافية ككل. ينخرط الأشخاص بشكل مستمر ومُزمِن في الثقافة، لكنهم لا ينشغلون بالاختلاف الثقافي سوى على نحو دوري، أو في ظل ظروف معيَّنة تتعلّق بالاضطهاد الثقافي [١٢].

وهكذا، فإذا كانت الثقافة غير مقترنة جوهريا بالاختلاف، يصح بالضرورة أيضا أنها غير متناقضة مع الكونيات universals *بهذه الطريقة*. ويسمح لنا التسليم بهذا بأن نفرق بين «النزعة الكونية السيئة» الخاصة بالإمبريالية الثقافية، وعملية التغريب المفروضة، والمجانسة الثقافية، وما إليها، والأشكال الحميدة بدرجة أكبر من النزعة الكونية. وأقصد بالنزعة الكونية الحميدة benign التسليم بأنه قد يكون هناك بعض حالات الوجود المستبطنة المشتركة، التي تنطبق على كل البشر الذين يعيشون على سطح هذا الكوكب، بغضّ النظر عن خصوصياتهم الثقافية، وأنه قد تكون هناك قيم اتفاقية يمكن بناؤها في ما يتعلق بهذه العمومية. إن السعي وراء مثل هذه القيم الاتفاقية – على سبيل المثال في الخطاب القانوني – السياسي حول حقوق الإنسان العالمية أو في السياسة العالمية بشأن المشكلات البيئية الشائعة – هو بالتأكيد أمر محمود [١٣]، ولا يُشترَط بالضرورة – كما يتراءى لي – أن ينطوي على قمع للاختلاف. حتى أن الحالة قد تكون أن ثمة ضربا من المصلحة الإنسانية الكونية يُعدّ جوهريا بالنسبة إلى إعادة تضمين الهوية المحلية في الحداثة العالمية. ويحضرني هنا، على سبيل المثال، ما يسميه رولاند روبرتسون (Robertson 1995:37) التنظيم «الدولي» وتعزيز الناحية المحلية». وما يشير إليه هنا – تحت المقولة العامة حول «العولمة» – هو الميل إلى تعزيز الحقوق القانونية والهويّات الثقافية للشعوب الأصلية حتى تتسق في الحركات السياسية على مستوى عالمي.

ولتلخيص ذلك: تنطوي الحداثة العالمية بالفعل على أشكال كثيرة من النزعة الكونية. لكن هذه النزعة الكونية ليست أمرا سيئا *من حيث المبدأ*. ومن خلال التعرف على أشكالها الضارة، علينا أن نتجنب أخذ الصالح مع الطالح؛ لأنه، وكما سأناقش ذلك بمزيد من التفصيل في الفصل السادس، فإن المرتبطية المُعقَّدة للعولمة تجعل إلى حد ما من المنظور المُكوِّن الحميد – والمتمثل في صورة سياسة ثقافية كوزموبوليتانية – وثيق الصلة بالموضوع على نحو متزايد.

الخاتمة

يقول نيديرفن بياتريس (Pieterse 1995:46) «تُشكِّل كل من العولمة والحداثة وصفة جاهزة»، وهو يرى هذا على أنه انجذاب يحتاج إلى فصله عنوة. ومن المؤكد أن الحداثة العالمية تنبثق عن تمحيص هذه النقاشات التي تناولناها في هذا الفصل كمقولة مبهمة، وعُرضة لكثير من طرق التعبير العويصة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المهم دائما تجنّب التقديس الأعمى للمقولات النظرية - وبصفة خاصة، وكما يُحذِّرنا ألبراو، يجب ألا ينصبَّ جُل تركيزنا على الحداثة وألا نستبعد أو نتناسى طرق التفكير الأخرى في عالمنا وهو يمضي قدما نحو المستقبل. ولكن على الرغم من كل هذا، فإن الفكرة الجوهرية للحداثة العالمية - على اعتبار أنها الحالة الثقافية والاجتماعية التي تنبثق من تحوُّل حِقبي في التنظيم الاجتماعي الخاص بالزمان - المكان - تظلُّ طريقة مقنعة للغاية لفهم مرتبطيتنا المعقَّدة الحالية، وهذا بالتأكيد يُبرِّر الإبقاء عليها، ولو كخلفية نظرية على الأقل، في ما يتعلق بالمناقشة حول العلاقة بين العولمة والثقافة.



3

الثقافة العالمية: الأحلام والكوابيس والشكوكية

«إن طقوسنا وقوانيننا تختلف تماما عن تلك الخاصة بك، إلى درجة أنه حتى إذا تمكّن مبعوثك من اكتساب مبادئ حضارتنا، فمن غير المحتمل أن تتمكن من زرع أخلاقنا وعاداتنا في تربتكم الأجنبية».

الإمبراطور الصيني شين لونغ للورد مكارتني

هل تَعِدُ الحداثة العالمية بتقديم «ثقافة عالمية»؟ يمكننا المجادلة، بمعنى ما، بأن ثمة ثقافة عالمية قد وصلت الآن بالفعل. وكما عبر عن ذلك أولف هانرز Hannerz:

> **«هناك الآن ثقافة عالمية، لكنه من الأفضل لنا أن نعرف ما يعنيه ذلك... ولم تحدث مجانسة كاملة بين أنظمة المعاني والتعبير، كما أنه من غير المرجح حدوث مثل هذه المجانسة في المستقبل القريب. لكن العالم قد أصبح شبكة واحدة من العلاقات الاجتماعية، وهناك تدفق للمعاني بالإضافة إلى الأشخاص والسلع بين أقاليمه المختلفة».** (Hannerz 1990: 237)

وبطبيعة الحال، فإن ما يعنيه هانرز هو أن هناك حاليا عولمة للثقافة بمعنانا المُفضَّل الخاص بالمرتبطية المعقدة. ويمكن فهم سياق هذا الدمج -

أي التشبيك networking – للممارسات والخبرات الثقافية عبر العالم بصورة واسعة على أنه «ثقافة عالمية». وقد رأينا صورة معقدة نظريا من هذا النوع من السياق العالمي الضمني «للأحدية» في مناقشتنا لأفكار رونالد روبرتسون حول «العالم كمكان واحد» في الفصل الأول. لكن هانرز قد ألمح، وهو مُحِقّ في ذلك، إلى أنه يجب التمييز بين هذا المعنى وبين الفهم الأقوى، والأوسع انتشارا، للثقافة العالمية على أنها نظام «متجانس» وواحد للمعنى. وسوف تعني ثقافة عالمية، بهذا المعنى الأقوى، ظهور ثقافة واحدة منفردة تشمل كل من هم على وجه الأرض، وتحل محل تنوع الأنظمة الثقافية الذي ازدهر حتى الآن.

حسنا، من الواضح تماما أن مثل هذه الثقافة لم تصل بعد. ولكن على الرغم من أن هانرز مُتشكِّك بصورة مفهومة حيال ظهورها في المستقبل القريب، فإنه من المثير للاهتمام ملاحظة أنه – وبحكمة – لم يستبعد هذه الاحتمالية تماما. لأننا بمناقشتنا لظهور ثقافة عالمية بهذا المعنى الأشد قوة، فإننا ندخل في خطاب تخميني في جوهره. فالمسائل التي نتناولها هي تساؤلات تتعلق بالإمكانات، والأرجحية، وتأويل الاتجاهات والمؤشرات. ولكنها أيضا تساؤلات كانت مدفوعة، من ناحية، بالآمال والتطلعات نحو عالم أفضل، يمكن فيه توحيد كل صور الوجود البشري، وتحسينها، وإحلال السلام والسكينة عليها، ومن ناحية، بمخاوف من اللايوطوبيا (*)، التي سيحدث فيها ضغط واختزال تنوع الثقافة العالمية إلى صورة واحدة مهيمنة متجانسة تتسم بالضعف. وهكذا، فقد كان هذا الخطاب عن ثقافة عالمية آخذة في الظهور، تاريخيا وإلى حد كبير، متمحورا حول التهديد والوعد، وحول الحلم والكابوس.

وسنستكشف في هذا الفصل هذا الخطاب التأملي، ليس من خلال موازنة الاحتمالات، ولكن كمحاولة لفهم الآمال، والمخاوف، والافتراضات التى أتت بمثل هذه التأملات، والتضمينات الخاصة إلى هذا الموقف النقدي تجاه المُرتبطية المُعقَّدة التي تتسم بها الحداثة العالمية. وسنبحث أولا في بعض جوانب التقليد التاريخي الخاص بالتفكير حول ثقافة عالمية في العصر

(*) Dystopia: اللايوطوبيا: موضع أو وضع أو دولة يمزقها الشقاق الاجتماعي والسياسي والاقتصادي [المترجم].

الحديث، كما سننظر إلى الطرح اليوطوبي لهذه التأملات. ثم سنتأمل بعد ذلك، وبدرجة أكبر قليلا من التفصيل، الطرق التي نُظر بها إلى الثقافة العالمية كتهديد بدلا عن اعتبارها وعدا - مثل تلك الرؤى اللايوطوبية حول الإمبريالية الثقافية والمجانسة. ثم سنراجع أخيرا بعض المصادر المعاصرة التي تدعو إلى التشكك في كل الفكرة التي تقول بوجود ثقافة عالمية ناشئة. وسنحاول، على وجه الخصوص، فهم كيف يغذّي التشديد على مرونة الهويات الوطنية هذا النوع من الموقف المتشكك. ولكن، وعلى الرغم من موافقتنا على بعض جوانب هذه النزعة المتشكّكة، فإننا سنطرح في الجزء الأخير من هذا الفصل بعض النقد لهذا المنظور «المتمحور حول الدولة القومية». وسيقودنا هذا إلى الآراء الأكثر اختلافا التي سنستمر في تطويرها خلال الجزء المتبقي من الكتاب، والتي تتعلق بالكيفية التي قد تكون عليها الملامح الناشئة للثقافة المُعَولَمة globalized إن لم تكن ثقافة عالمية global.

الأحلام: التصورات التاريخية للثقافة العالمية

إن الفكرة التي تتعلق بوجود ثقافة عالمية ليست، بطبيعة الحال، أمرا بات من الممكن تخيله فقط في المرحلة الحالية المتسارعة من الحداثة العالمية. فقد كانت هناك أنواع متعددة من الأحلام والتأملات التي تتعلق بظهور «ثقافة عالمية» على مدار الحقبة الحديثة، وأعتقد أنه من الممكن تفسير كل منهما من حيث علاقتها بنشوء عملية العولمة، كما يمكنها أيضا أن تُلقِي بعض الضوء على هذه القضية كما تبدو لنا اليوم.

وإذا ألقينا نظرة واسعة للغاية، فيجب علينا أن نُدرج ضمنها كل التصورات الثقافية التي وضعت من خلالها ثقافة معينة، ببساطة، بوضع نفسها في قلب الأحداث وأعلنت أنها هي «العالم» بالنسبة إلى كل النوايا والأغراض. وهناك صور كثيرة من هذا النوع من التمركُز العرقي ethnocentrism، بداية من الحالة البسيطة الخاصة بانعزال بعض ثقافات ما قبل الحداثة في أجزاء نائية من العالم - مثل شعب الإنويت (*) الذي يعيش في المنطقة القطبية أو المجتمعات القبلية المتعددة التي تقطن منطقة نهر الأمازون أو غينيا الجديدة -

(*) Inuit: الإنويت: شعب يقطن المناطق القطبية الشمالية من أمريكا الشمالية وغرينلاند، ويعرف أيضا بالإسكيمو [المترجم].

حتى وقت قريب نسبيا. وبالنسبة إلى هذه الشعوب، كان عالمهم، بطبيعة الحال، هو العالم الذي لا يعرفون سواه، كما أنه من المفترض أن هويتهم الوطنية آمنة من إزعاج الخصوم. وما يمكن أن نطلقه على هذا «التمركز العرقي الساذج» يظل قائما أيضا، وعلى سبيل المثال، على الاتصالات الأولى بين الأوروبيين والسكان الأصليين «للعالم الجديد». وقد كان السكان الأصليون لأمريكا يشيرون إلى أنفسهم عادة على أنهم «كائنات بشرية» (الترجمة الحرفية لأسماء عدد من قبائل السكان الأمريكيين الأصليين)، وذلك ليميزوا أنفسهم عن الأجانب (الغرباء). وهكذا، فقد قال خطيب الأونانداغا (*) ساديكانكتي Sadekanaktie في العام ١٦٩٤: «نحن البشر نعد الأوائل، كما أننا الأقدم سنا، والأعظم. لقد كانت هذه الأجزاء والبلاد مسكونة من قبل، وتطأها أقدام البشر قبل أن يكون هناك أي من صانعي الفؤوس [الأوروبيين] (quoted in Calloway 1994: 2).

لكن الحالات الأكثر تشويقا هي تلك الحالات التي يوجد فيها هذا التمركز العرقي كأيديولوجية أكثر تطورا في وجه أدلة على وجود ثقافات أخرى ذات مزاعم معادية. وتمكن ملاحظة ما يشبه نقطة التحول بين تلك الحالات في مثال المحاولة المبكرة لملك بريطانيا العظمى جورج الثالث لإجراء اتصال ديبلوماسي وتجاري مع الإمبراطور الصيني شين لونغ Lung في العام ١٧٩٣، فبالنسبة إلى إمبراطور المملكة المتوسطة و«ابن السماء» هذا، كان من غير المعقول السماح لمبعوث الملك جورج، اللورد مكارتني، بالدخول إلى البلاط السماوي على اعتبار:

> «أن طقوسنا وقوانيننا تختلف تماما عن تلك الخاصة بك إلى درجة أنه، حتى إذا تمكّن مبعوثك من اكتساب مبادئ حضارتنا، فمن غير المحتمل أن تتمكن من زرع أخلاقنا وعاداتنا في تربتكم الأجنبية .... ونظرا إلى أنني أحكم العالم الواسع، فلا يوجد أمامي سوى هدف واحد، وهو المحافظة على حكم مثالي وتأدية واجبات الدولة .... وأنا لا أمنح أي قيمة للأشياء الغريبة أو البارعة وليس لي حاجة إلى صناعات بلدك».
>
> (مذكورة في Toynbee 1948:72 - التشديد من قبل المؤلف).

(*) Onandaga: الأونانداجا: قبيلة من السكان الأصليين لأمريكا الشمالية كانت تعيش في ما يعرف اليوم بكندا [المترجم].

يمكننا القول إن موقف شين يحتل نوعا من المكانة الانتقالية بين نزعة التمركز العرقي الواثقة من نفسها، التي اتسمت بها «إمبراطوريات العالم» خلال عصور ما قبل الحداثة، والتي كانت قائمة في عزلة نسبية وجهل بعضها ببعض، وبين عالم من الحداثة العالمية، يتخذ فيه التأكيد على مزاعم التفوق الثقافي شكلا أيديولوجيا مختلفا وأكثر وعيا بالذات وأكثر ترويًا. وبطبيعة الحال، فإن شين قد أخطأ في الحكم على القوة العسكرية والتكنولوجية للبريطانيين (الذين كان ينظر إليهم على أنهم «برابرة البحر الجنوبي») وقدرتهم على فرض وجودهم - وهو ما فعلوه بعد ذلك بخمسين عاما في حروب الأفيون [*]. لكن موقفه الثقافي بوصفه وريثا لحضارة «ذاتية الاكتفاء» يبلغ عمرها ألفي عام، أمر مفهوم تماما. وقد انعكس ذلك، بطبيعة الحال، في افتراضات التفوق الثقافي للأوروبيين في الوقت نفسه. فكتابات هيغل، على سبيل المثال، التي تلت خطاب شين بوقت ليس بالطويل، نظرت إلى الحضارة الصينية على أنها تتمتع «بوجود طبيعي خامل»، واعتقد أن «المصير الحتميّ للإمبراطوريات الآسيوية هو أن تُخضع لسلطة الأوروبيين» (Hegel, The Philosophy of History, quoted in Shohat and Stam 1994: 90).

وبالتالي، ليس الأمر كما لو أن التمركز العرقي يختفي مع حركة التنوير الأوروبية [1]، ولكنه بدلا من ذلك يصبح أكثر وعيا بالذات، وأكثر اعتمادا على «الآخر» الثقافي لتدعيم خرافات التفوق الثقافي. ويتضح، على سبيل المثال، من تحليل إدوارد سعيد للخطاب الاستشراقي الذي يقول إن خرافات الشرق التي دعَّمت الإمبريالية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر كانت قائمة ليس على مجرد الثقة الثقافية بالذات والجهل الشديد بالآخر غير الأوروبي، ولكن على البناء الاستطرادي المتعمَّد - ضمن «جغرافيا تخيلية» - للشرق على أنه المقابل الشَطْري binary للقيم والممارسات الثقافية الأوروبية الجوهرية (Said 1985). كما أنه يمكن وصف التمركز العرقي ذاته، وبصورة تدعو إلى التناقض، على أنه مُنعكس في العصر الحديث. وهذا لأن الخيال المتمركز عرقيا - ومشروعات الهيمنة الثقافية التي أجازها ذلك - لا يمكن أن يتحقق

(*) Opium wars: حرب الأفيون، حرب بين بريطانيا والصين (١٨٣٩ - ١٨٤٢) نشبت بسبب محاولة الإنجليز إرغام الصين على استيراد الأفيون من الهند البريطانية، وإكراهها على وضع حد للقيود المفروضة على التجارة الخارجية. وبانتهاء الحرب تخلت الصين عن هونغ كونغ لبريطانيا، وفتحت خمسة موانئ في وجه التجارة البريطانية [المترجم].

إلا من خلال بناء مدروس، بالنظر إلى الثقافات الأخرى التي يُنظَر إليها على أنها المرآة المُعزِّزة للثقافة المهيمنة. وبهذا الخصوص، فمن الممكن النظر إلى خرافات الحضارة الأوروبية المعاصرة «والإمبريالية الثقافية» الغربية المرتبطة بها من القرن الثامن عشر فصاعدا على أنها ملامح مصاحبة لحداثة عالمية انعكاسية وناشئة. وهذه الإسقاطات الثقافية المحددة على شاشة كونية ليست، في معظمها، إسقاطات متخلِّفة عن عصور ما قبل الحداثة. كما أنه لا يمكن النظر إليها ببساطة على أنها ردود أفعال لعملية العولمة الناشئة – أي كتأكيدات متصلبة أو قانعة على تفوق ثقافتنا كوقاية ضد التعددية الثقافية المُهدِّدة. ولكن بدلا من ذلك، فإنه يجب النظر إليها على أنها متجانسة مع ظهور نظام للدولة القومية مُرتَّب بصورة انعكاسية (الوعي الانعكاسي المتضمن في عمليات الصياغة المفاهيمية السياسية «للحدود»، وسيادة الدولة، وما إليها)، ومتقارب حتى مع أفكار التعددية وعدم تكافؤ الثقافات التي أخذت في الظهور على نطاق أكثر اتساعا في كتابات منتقدي التمركز العرقي الذين عاشوا في أواخر القرن الثامن عشر، مثل يوهان غوتفريد هيردر Herder [٢].

وهكذا، فقد ظهرت تلك التأملات اليوطوبية المتعددة الخاصة بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر حول ثقافة عالمية ضمن نفس السياق الواسع الخاص بالوعي الثقافي الآخذ في الظهور بالأحدية والتقارب. وعلى الرغم من أنه لا يمكن بالطبع فصل هذه التأملات تماما عن الخيوط الأيديولوجية للتواريخ الثقافية المكونِة التي رويت من وجهة نظر الغرب، إلا أنها تنبع من موقف مختلف إلى حد ما: وهو التطلع نحو دنيا realm موحَّدة، والأهم، تتسم بالسلام ومبنية على الموضوع التنويري الخاص «بالوحدة العليا للجنس البشري». كما أن «النزعة الكوزموبوليتانية» في التفكير السياسي التي تنشأ في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال في فكر كانط [٣]، وهيوم، وفولتير، ولايبنز، أو بنجامين فرانكلين نتيجة لكل ذلك، هي على العموم إضفاء أوروبي لصبغة العالم «worlding»، وهي تُعبِّر بوضوح عن الإحساس باعتمادية عالمية متبادلة وعن وجود مصالح مشتركة حقيقية. وكما يقول توماس شليريث (Schlereth 1977: xii-xiii)، فإن هؤلاء المفكرين «حافظوا في العادة على الإيمان بالتضامن والتماثل البشري في كل أرجاء العالم. وبهذه الطريقة، فقد

تحالف المثال [الكوزموبوليتاني] عادة مع المذهب الإنساني، والمسالمة (*)، ومع حس متنام (ولو أنه متناقض) بالمساواة الإنسانية الكلية التي قدمت الأساس المنطقي لانخراط هذا الفيلسوف في عدد من حركات الإصلاح الإنسانية التي ظهرت في القرن الثامن عشر. والآن، وكما يقول شليريث، غالبا عُبر عن هذه المثل العليا ضمن علاقة مبهمة إلى حد ما، أو حتى متناقضة مع الأفكار الأخرى الأقل تقدمية - «في شكل تسوية مع القومية، والوعي العرقي»، وما إليها. لكن المقصود هنا هو أنهم يعبِّرون عن حس واضح بكل من الإمكانية المتصوَّرة والرغبة في ثقافة ومجتمع عالميين ومشتركين. وربما كان التعبير عن هذا في أوضح صوره في كتابات مفكر مثل لايبنز، الذي كان متحمسا لظهور مجتمع، ونظام حكم، ودين، ولغة، وثقافة عالمية واحدة: «أنا لا أبالي بما يُشكِّل شخصا ألمانيًا أو فرنسيًا، لأني فقط أريد الخير للجنس البشري بأكمله» (مذكورة في Schlereth 1977:xxv).

ويمكننا النظر إلى الأممية اليوطوبية الخاصة بالمفكرين الراديكاليين الذين ظهروا خلال القرن التاسع عشر، أمثال كارل ماركس، ضمن إطار هذا المزيج المُعقَّد، الذي غالبا ما يتسم بالتناقض من الإسقاط الثقافي عرقي التمركز، والوعي المتزايد بالثقافات الأخرى، والتبادل البيني معها، بالإضافة إلى النزعة الإنسانية الكوزموبوليتانية، والأهم، الوعد الذي يمثله التأثير الاجتماعي للتطورات التكنولوجية. وبالوقوف عند تقليد من النزعة الدولية الاشتراكية يعود إلى سان - سيمون، يُقدِّم ماركس صورة جزئية بشكل خاص للثقافة العالمية في تصويره للمجتمع الشيوعي المستقبلي. وهذا عالم اختفى فيه تقسيم الأمم، بالإضافة إلى كل الارتباطات «المحلية» الأخرى، بما فيها المعتقدات الدينية؛ إنه عالم ذو لغة كونية، وأدب عالمي، وأذواق ثقافية كوزموبوليتانية (٤). وهناك عدد من الملامح المثيرة للاهتمام في رؤية ماركس تلك، أولها هو ذلك الحس الحديث بصورة مدهشة بالتأثير الاقتصادي للعولمة - أو الرأسمالية العابرة للحدود القومية - في الثقافة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإنه يُسلِّط الضوء في البيان الشيوعي على تأثير الطبقة البورجوازية في إحداث «طبيعة كوزموبوليتانية لعمليتي الإنتاج والاستهلاك في كل دولة من الدول»:

(*) Pacifism: المسالمة أو السلامية: رفض حمل السلاح لأسباب أخلاقية أو دينية، والقول بأن الحرب شر كلها، وأنها في نهاية المطاف أمر لا جدوى منه، والدعوة إلى حل المنازعات عن طريق التفاوض لا القتال [المترجم].

«بدلا من الحاجات القديمة التي تُشبَع من خلال عمليات الإنتاج الخاصة بالدولة، نجد حاجات جديدة تحتاج - لكي تشبع - إلى المنتجات الآتية من أراض وأقاليم مناخية بعيدة. وبدلا من الوضع القديم من الانعزال الوطني والمحلي والاكتفاء الذاتي، لدينا علاقات في كل الاتجاهات، واعتماد كوني متبادل بين الأمم. وكما هو الوضع في حالة الإنتاج المادي، فإن هذا ينطبق أيضا على الإنتاج الفكري، حيث الإبداعات الفكرية الخاصة بالدول المنفردة تصبح ملكية مشتركة. وتصبح أحادية الجانب وضيق الأفق الوطنيان أمرين مستحيلين بشكل متزايد، ومن الآداب الوطنية والمحلية العديدة ينشأ أدب عالمي». (Marx and Engels 1969: 52-3).

لكن ماركس - الذي يعد هنا مُنَظِّر العولمة قبل حتى أن تُصاغ هذه الكلمة - يجمع بين التحليل اللاذع لقوة الرأسمالية العابرة للحدود القومية، التي يجب أن «تقبع في كل مكان، وتستقر في كل مكان، وتنشئ ارتباطاتها في كل مكان»، وبين تناقض واضح تجاه آثارها الثقافية. وبطبيعة الحال، فقد كان مدركا لكل ذلك البؤس الذي كانت الرأسمالية سببا فيه في أعقاب ظهورها (والتي، في نهاية الأمر، كانت الصرخة الحاشدة للقوى الرئيسية التي أطلقها البيان)، ومظاهر الإشباع الزائفة والضحلة للنمط السلعي. لكنه، وعلى الرغم من ذلك، يُرحِّب بالطريقة التي قامت فيها الحقبة البورجوازية بمحو «حضارات» ما قبل الحداثة في الطريق نحو الثورة القادمة والعصر الشيوعي، والتي - كما يُلح في التأكيد عليه - «هي لا يمكن سوى أن يكون لها وجود عالمي - تاريخي (Marx and Engels 1970: 56). ومن أجل تحقيق هذه الغاية، فإن ماركس سعيد تماما برؤية دمار الثقافات غير الأوروبية. حيث يستمر البيان:

«تجتذب الطبقة البورجوازية، من خلال التحسين السريع لكل أدوات الإنتاج، وبواسطة وسائل الاتصال المُيسرة للغاية، تجتذب كل الأمم، حتى تلك الأكثر بربرية، إلى الحضارة. حيث تمثِّل الأسعار الزهيدة لسلعها المدفعية الثقيلة التي تدمر بها كل الأسوار الصينية، التي تُجبر بها «الكراهية المعندة للغاية» التي يبديها البرابرة تجاه الأجانب على الاستسلام». (1969:53)

وتتّخذ الطريقة التي يظهر بها هذا لنا اليوم شكل نزعة شبه كاملة من التمركز الأوروبي الذي يعكس موقف هيغل تجاه آسيا. وفي الواقع، وعلى الرغم من أن ماركس يرفض القسوة والغباء اللذين اتسمت بهما التصرفات الاستعمارية البريطانية في الهند والصين، إلا أنه يعتقد أنه «مهما كانت الجرائم التي ارتكبتها إنجلترا هناك، فإنها كانت الأداة غير الواعية للتاريخ في إحداث ... ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية في آسيا» (٥)، أي بإنقاذ المجتمعات الآسيوية من «طغيانها القديم»، و«اكتفائها الذاتي»، و«ركودها»، بحيث يمكنها التقدم نحو الثورة الشيوعية التاريخية العالمية.

وحقيقة الأمر أن ماركس هو فيلسوف إنساني كوزموبوليتاني باقتناع، يحتقر القومية والوطنية وينظر إليهما على اعتبار أنهما قوى رجعية في كل المجتمعات، بالمقارنة مع المصالح الكوزموبوليتانية الحقيقية للبروليتاريا، أي «عمال العالم». وعند قراءة كتاباته، يصل إليك أيضا إحساس بنفاد صبر معمّم تجاه خصوصية وضيق كل «الثقافات المحلية»، التي يبدو أنه يربطها بما يشير إليه باسم «بلاهة الحياة الريفية» (1969:53)، التي «تقيد العقل البشري في أضيق نطاق ممكن، وتجعله الأداة الطيّعة للخرافات، واستعباد عقله بموجب القواعد التقليدية، وحرمانه من كل صور العظمة...» (Marx 1973b: 306). وهذا ليس فقط نفاد صبر تجاه «تخلّف» آسيا، لكنه تجاه كل مظاهر ما هو تقليدي، وما هو قبل حديث، بقدر ما تمثل الجانب المحلي المُقيِّد.

ومن منظورنا، في نهاية القرن العشرين، من السهل التعرف على القالب الأوروبي التمركز لفكر ماركس، بالإضافة إلى الأخطاء التي ينطوي عليها تفكيره التاريخي والثوري، والتي دفعت به إلى التقليل من شأن القوة الراسخة للارتباطات العرقية والدينية (أو تحولها إلى القومية) في العصر الحديث. وهكذا، فقد ننظر بعين الشك إلى كل من «الإمبريالية الثقافية» المتضمنة في رؤيته العالمية وفي فرص تحقيقها. ولكن بوسعنا أيضا، على أي حال، أن نتعرف على كل من المُثُل الإنسانية الأصيلة التي ترشد موقفه المُكوِّن وذلك الإحساس بالاحتمالية الوشيكة لظهور نظام عالمي متجانس من التغير الثوري الذي تتضمن دلائله، بالنسبة إليه، اضطراب الحداثة العالمية الذي شهده في الحِقبة البورجوازية (Berman 1983).

وهكذا، فإن موقف ماركس من الثقافة العالمية يُمثِّل ما يشبه التباس الفكرة. وكما هي الحال مع فكرة القومية، فإن مفهوم التعولم يصل إلينا اليوم كأنه «يحمل وبشكل مميز وجه يانوس» (*). فمن ناحية، هناك مواطن الجذب الواضحة التي تتعلق بإنشاء «عالم واحد» لمصلحة السلام، والعمل المتسق في ما يتعلق بالمشكلات البيئية العالمية، وإدراك «إنسانيتنا المشتركة» وحتى، ربما، التحرر الذي رغب فيه ماركس من ضيق الأفق الثقافي الذي يميز الإطار المحلي. ولكن، ومن الناحية الأخرى، هناك الخوف من «تجانس» الثقافة، والشك في أن أي نوع من التخصيص لثقافة عالمية سيكون من المؤكد مولِّدا صورة سائدة محددة واحدة على اعتبار أنها الصورة الخاصة بالكيفية التي يجب أن تُعاش بها الحياة.

وإلى حد ما، فإن الرؤى المعاصرة حول الثقافة العالمية توجد ببساطة ضمن سياق خطابات أيديولوجية مختلفة، تمتلك درجة أكبر أو أقل من الحساسية تجاه القضايا التي تتعلق بالتمركز العرقي والهيمنة الثقافية. وبالتالي، فمن الممكن، بسهولة، تمييز النزعة نحو عالم واحد one-worldism، الخاصة بحركة السلام (e.g.Boulding1988) من اللغة المنمَّقة العالمية الخاصة بشبكة CNN الإخبارية، «ومنادي البلدة، المدّعي من دون وجه حق، المطالب بالقرية العالمية» (٦). ولكن في وسعنا أن نرى شيئا من الالتباس الأيديولوجي الجوهري الذي يتسم به المفهوم الخاص بالثقافة العالمية، إذا تناولنا إحدى القضايا التي يمكن اعتبارها محورية بالنسبة إلى فكرة الثقافة العالمية - وهي تلك الخاصة بوجود لغة عالمية. فمن المحتمل إلى حد ما أن ماركس في تخيله لهذ الفكرة كان متأثرا بالاهتمام المتزايد ببناء لغة عالمية مصطنعة، والذي كان شائعا خلال القرن التاسع عشر (see Crystal 1987: 354ff). وقد روج لودفيغ زامنهوف Zamenhof في العام ١٨٨٧ لأشهر الأمثلة على هذه اللغات وأكثرها بقاء، وهي لغة الإسبرانتو Esperanto، وكان ذلك بعد وفاة ماركس بأربع سنوات. وبطبيعة الحال، فقد أكَّد المتحمسون لمثل هذه اللغات المصطنعة على الإمكانات الكامنة لديها للتغلب على العوائق التواصلية بما يحقق مصلحة السلام والتفاهم الدوليين. وقد تمت المصادقة الآن على

(*) Janus: يانوس: إله الأبواب والبوابات الزمنية عند الرومان، تقول الأسطورة إنه كان يحرس بوابات روما وأقواسها، وصوِّر في الأعمال الفنية على هيئة رجل ذي وجهين، ينظر كل منهما إلى ناحية [المترجم].

تدريس الإسبرانتو من قِبَل منظمة اليونسكو، كما تتمتع هيئتها المؤسسية - التي تُعْرَف باتحاد الإسبرانتو العالمي - بمنزلة استشارية لدى اليونسكو والوكالات الأخرى التابعة للأمم المتحدة. والمبدأ الذي تقوم عليه اللغة المصطنعة هو أنها يجب ألا تحل محل اللغات العرقية، بل أن تعمل بدلا من ذلك كلغة مشتركة Lingua franca، والتي - نظرا إلى أنها مصطنعة - فهي غير مُتحيِّزة لأي لغة وطنية «طبيعية» بعينها. ولكن هذا لا يصح، بطبيعة الحال، سوى ضمن إطار ضيق فقط. فالإسبرانتو، على سبيل المثال، تستمد مفرداتها وطريقة كتابتها من اللغات غرب الأوروبية الكلاسيكية والحديثة - كاللاتينية، واليونانية، واللغات الأوروبية اللاتينية الأصل (الرومانسية) والجرمانية - وبالتالي فهي بهذا المعنى أوروبية التمركز تماما.

وعلى الرغم من أن لغة الإسبرانتو لاتزال تحظى بمُواليها وأنصارها، فإنه من الواضح أنها لن تصبح اللغة العالمية وأن اللغات المرشحة الحقيقية لذلك هي اللغات الطبيعية الأكثر نجاحا - بمعنى الأكثر من حيث عدد المتحدثين بها - كما تتجلى (بترتيب تنازلي) الصينية الفصحى Mandarin Chinese، والإنجليزية، والإسبانية، والعربية، أو الهندوستانية. وعلى الرغم من ذلك، فمن بين هذه اللغات، هناك - بشكل واضح - ترتيب هرمي آخر للهيمنة يُبنى حول المنزلة الخاصة بلغات معينة على اعتبار أنها لغات دولية - أي لغة مشتركة واقعية - أي اللغة الثانية المنطوقة الأكثر شيوعا، واللغة الأكاديمية والعلمية، ولغة وسائل الإعلام والتجارة الدولية... إلخ. وبناء على كل المؤشرات المتاحة تقريبا، فإن اللغة الإنجليزية تأتي على قمة هذا الترتيب الهرمي بشكل لا يقبل الجدل. فعلى سبيل المثال، «يكتب ثلثا علماء العالم أعمالهم باللغة الإنجليزية، كما تكتب ثلاثة أرباع المراسلات البريدية العالمية باللغة الإنجليزية [و] من بين كل المعلومات المخزَّنة على أنظمة الاسترجاع الإلكترونية في العالم، كتب ٨٠٪ منها بالإنجليزية» (Crystal 1987: 358). وهكذا فإن انقساما أيديولوجيا ينشأ بين من يحتفون بهذا التركيز اللغوي على اعتبار أنه التجاوز المحتمل [لبرج] بابل (*)، وبين من يجادلون بوجود حاجة إلى الدفاع عن اللغات الأخرى، خصوصا لغات الأقليات، ضد التهديد الذي يمثله تقدُّم اللغة الإنجليزية.

(*) Babe: برج بابل: برج تقول الرواية التوراتية إن من بنوه كانوا من نسل نوح عليه السلام، وإنهم أرادوا أن يبلغوا به عنان السماء، وذلك في أرض شنعار (سهل بابل في العراق)، فعاقبهم الله بأن بلبل ألسنتهم فأصبح بعضهم لا يفهم لغة البعض الآخر، بعد أن كانوا ينطقون بلغة واحدة [المترجم].

وهكذا، فإن الفيلسوف الأمريكي روي ويزرفورد Weatherford، على سبيل المثال، سعيد تماما لرؤية اللغة الإنجليزية وهي تحتل مكان كل اللغات الأخرى نتيجة «لهيمنة الولايات المتحدة كقوة عظمى عسكرية، واقتصادية، وترفيهية»، بناء على الاعتقاد (غير الناضج ربما) أن هذا سيؤدي إلى تأمين السلام العالمي - أي أن «أكبر مخاوف الوطنيين والشوفينيين في كل مكان على وشك التحقق: نحن نوشك أخيرا على أن نصبح عالما واحدا، وحكومة واحدة، وثقافة واحدة» (Weatherford 1993: 117) [٧].

وإلى حد كبير عند الجانب الآخر من هذا الطيف الأيديولوجي المحدد، نجد مُفكّرا مثل جورج مونبيو Monbiot، وهو أحد دعاة «النزعة المحلية» البيئية والثقافية. ويطالب مونبيّو بالدفاع عن لغات الأقلية المهددة (الظاهرة المعاصرة المروِّعة بعض الشيء والتي تتعلق «بموت اللغات»)، ليس بسبب مجرد مركزيتها بالنسبة إلى الهوية الثقافية واتساق المجتمعات المحلية، ولكن تحديدا لأن التعددية اللغوية، ومن ثم الثقافية، تدعم السلام: «فمع موت اللغات، فإن فقدان المعنى المصاحب لذلك يعرض للخطر قدرة كل الناس على المحافظة على حياة مسالمة وهادفة... فمن دون التعددية لا يمكن أن يكون هناك سلام. وفي المجتمع، كما في الأنظمة البيئية، يمنح التنوع الاستقرار» (Monbiot 1995) [٨]. فما يعتبر حلما يوطوبيّا لأحد الأشخاص قد يكون كابوسا لايوطوبيا، لآخر.

الكوابيس: الثقافة العالمية كإمبريالية ثقافية

تأخذنا قضية السيطرة اللغوية والتهديد الذي يواجهه التنوع الثقافي إلى القضية الأوسع، التي تتعلق بالإمبريالية الثقافية: أي الفكرة التي تقول إن الثقافة العالمية هي - بشكل أو بآخر - عرضة لأن تكون ثقافة مهيمنة. كان هذا البناء المتشائم لفكرة الثقافة العالمية، في الحقيقة، هو الأكثر بروزا في أواخر القرن العشرين. وفي الواقع، ثمة أسباب تدعونا إلى النظر إلى نظرية الإمبريالية الثقافية على أنها إحدى أوليات النظريات التي تتعلق بالعولمة الثقافية. وكما يقول جوناثان فريدمان: لقد مال خطاب الإمبريالية الثقافية منذ أواخر الستينيات تقريبا، إلى تحضير الساحة للاستقبال النقدي الأولي للعولمة في المجال الثقافي، طارحا العملية على

أنها «جانب من الطبيعة الهرمية للإمبريالية، أي الهيمنة السياسية المتزايدة لثقافات مركزية معينة، وانتشار القيم، والسلع الاستهلاكية، وأنماط الحياة الأمريكية» (Friedman 1994: 195).

وقد انتُقدت الإمبريالية الثقافية بشدة. ونتيجة لذلك، فإنها، كموقف نقديّ، أقل كثيرا من حيث درجة انتشارها في الدوائر الأكاديمية خلال التسعينيات، مما كانت عليه حالها خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين. لكنها، على أي حال، تحتفظ بأهمية ثابتة لدرجة أنها أصبحت جزءا من المفردات الثقافية العامة للمجتمعات الحديثة، حيث تُستحضر في كل أنواع السياقات التي تتعدى تلك الخاصة بالمناظرات الأكاديمية. فعلى سبيل المثال، تظهر هذه الفكرة بصورة متكررة في المعالجات الصحافية لقضايا العولمة. ولإعطاء مثال واحد فقط، لقد حفزت عملية الاندماج التي تمت في العام ١٩٩٥ بين شركتي ديزني وإيه.بي.سي (ABC) كتابة مقال صحافي كتبه مارتن وولاكوت في صحيفة الغارديان، الذي يتناول تضمينات خلق مؤسسة إعلامية «بنفس ضخامة القطاع الإعلامي بأكمله في إحدى الدول الأوروبية الكبيرة». ولكن من هذا التساؤل، يمضي وولاكوت ليناقش هيمنة الثقافة الأمريكية على الثقافة العالمية: «كيف ستكون الحال عندما يكون العالم كله هو ديزني لاند؟» (Woolacott 1995: 12). وعلى الرغم من أنه لم يقم بمجرد عملية تكرار النقاشات المعتادة حول «الأمركة»، إلا أن مقاله يقدم مثالا جيدا عن مدى «جاهزية» ذلك الخطاب عن الإمبريالية الثقافية كإجابة عن قضايا العولمة. لأنه، على الرغم من حساسيته تجاه السياقات المتغيِّرة التي أنتجتها الاتجاهات المعولِمة الأخيرة، فإن المقال قد حافظ على افتراضات معينة تتعلق بهيمنة الثقافة الأمريكية كما هي دون أن يمسها – وحتى الإشارات إلى رموزها المعيارية – مثل الهامبورغر، وميكي ماوس، وكوكاكولا. ويشهد هذا النوع من النقاش، بالإضافة إلى السرعة التي استُحضر بها تهديد العولمة الثقافية في مناظرات السياسة الثقافية التي أجريت على مستوى الدولة القومية [٩]، يشهد على حساسية مُلْزِمة تجاه هذه القضايا في الخطابات الثقافية الخاصة بمجتمعات أواخر القرن العشرين (انظر، على سبيل المثال Hall 1991: 27ff).

وعلى الرغم من أن اقتراحها الرئيس بسيط إلى حد ما - وهو فكرة أن ثمة ثقافات معينة مهيمنة تُهدِّد بغمر تلك الأكثر عُرضة للأذى - فإن ما صار يُعَرَف «بفرضية الإمبريالية الثقافية» يحتوي في الحقيقة على مجموعة معقدة، ومبهمة، ومتناقضة من الأفكار. والحقيقة أن «الإمبريالية الثقافية» تجمع عددا من خطابات الهيمنة المنفصلة إلى حد ما: هيمنة أمريكا على أوروبا، وهيمنة «الغرب على بقية» أجزاء العالم، وهيمنة القلب على المحيط، وهيمنة العالم الحديث على العالم التقليدي الآخذ في الاختفاء بسرعة، وهيمنة الرأسمالية على كل شيء وكل شخص تقريبا. وقد ناقشت هذه الخطابات بشكل مُطوَّل في كتاب آخر (Tomlinson 1991)، كما ناقشت أيضا علاقتها بفكرة العولمة الثقافية (Tomlinson 1997a). وبدلا من تلخيص كل هذه النقاشات هنا، أود التركيز - بدلا من ذلك - على رؤيتين لايوطوبيتين محددتين حول الثقافة العالمية، اللتين نشأتا عن هذه المجموعة من الخطابات النقدية. والفكرة الأولى هي تلك التي تقول بثقافة عالمية تهيمن عليها الممارسات المسلّعة الخاصة بالرأسمالية العالمية - أو ما يصفه ماركس بشكل فطِن للغاية على أنه «المدفعية الثقيلة» الثقافية. وثانيا تلك الفكرة التي تتعلق بالتهديد الذي تُشكِّله الهيمنة العالمية للثقافة الغربية، والتي - كما رأينا - لم تدركها الرؤية النقدية لماركس.

الثقافة الأحادية الرأسمالية العالمية (*)

في السيناريو الأول، توجه قدرة الرأسمالية العابرة للحدود القومية على توزيع سلعها الثقافية حول العالم نحو توزيع ثقافة رأسمالية واحدة. فنتيجة «لدمج» كل الثقافات القومية في نظام اقتصادي رأسمالي عالمي، تنشأ ثقافة جامعة من الرأسمالية.

وقد كان المُنَظِّر الإعلامي الماركسي الأمريكي هربرت شيلر أحد أشد المناصرين لهذه النظرة وأكثرهم مثابرة. فعلى مدى سنوات عدة، أكّد شيلر قضية أن النظام الرأسمالي العالمي، من خلال وكلائه الرئيسيين - الشركات العابرة للقوميات - يعمل بلا هوادة على دمج كل المجتمعات في نطاقه. وقد مال شيلر في صياغته الأصلية إلى التأكيد على القوة المهيمنة للرأسمالية

(*) Global Capitalist Monoculture.

الأمريكية، لكنه أدرك لاحقا الطبيعة الدولية بصورة متزايدة لرأس المال ووجَّه انتقاده بصورة أكثر عمومية نحو قطاع الشركات العابرة للحدود القومية. لكنه استمر، على أي حال، في اختزال الثقافة الرأسمالية في الثقافة الأمريكية - بطريقة مماثلة لتلك الخاصة بالمنظور الاستعماري الثقافي ككل - أو كما اختزله هو بأسلوب قوي نموذجي: «الثوب الفضفاض الثقافي الشمال أطلسي المتجانس» (Schiller 1985: 19). وهذه النوعية من الاختزال، مقترنة بقاعدة تجريبية فضفاضة بعض الشيء، والميل نحو المنطق الوظائفي وحتى إشارات إلى نظرية المؤامرة، جعلت عمل شيلر عُرْضَة لطيف واسع من الانتقادات (Boyd-Barrett 1982; Fejes 1981; Lull 1995; Thompson 1995; Tomlinson 1991). ولن أهتم هنا بهذه المشكلات المحددة التي تعانيها كتابات شيلر، لكني أود بدلا من ذلك استخدام مقاربته كطريقة عامة لتناول فكرة الثقافة العالمية، على اعتبار أنها ثقافة رأسمالية. لأن منظور شيلر، وعلى الرغم من مشكلاته، كما جادل جون تومسون (Thompson 1995: 173) كان مهما للغاية في ترسيخ منظور نقدي حول تركيبة القوة الخاصة بالعولمة الثقافية - ولو فقط في رأسها العنيد - على الانخراط مع أقوى القوى المؤسسية في العالم اليوم.

ووفقا لشيلر، فإن القوة السياسية - الاقتصادية للشركات العابرة للقوميات، وانتشارها العالمي، تصاحبها قوة أيديولوجية لتعريف الحقيقة الثقافية العالمية. وهكذا، فإنه يفسِّر المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود القومية على أنها مندمجة تماما في النظام العالمي الرأسمالي، ولها دور وظيفي في تَوسُّعه: «حيث إنها تقدم من خلالها صورها ورسائلها المعتقدات والمنظورات التي تخلق وتُعزِّز ارتباطات جماهيرها بالوضع الذي توجد عليه الأشياء في النظام ككل» (Schiller 1979: 30). وهكذا، فإن ما نناقشه هنا هو ليس فقط أن الرأسمالية تعرف وتشكل الاقتصاد السياسي العالمي، ولكنها - خلال هذه العملية - تحدد الثقافة العالمية: في توزيع المنتجات الإعلامية المسلعة commercialized التي تحتوي على روح وقيم رأسمالية الشركات والنزعة الاستهلاكية. ويُدرك هذا في صورة كلية ثقافية - «أسلوب حياة» و«نهج تنمويّ» تتبعه الدول النامية (1979:31)».

ويظل هذا النوع من المقاربات الاقتصادية - السياسية للهيمنة الثقافية عنصرا قويا في التحليل النقدي لأنظمة وسائل الإعلام الدولية. فعلى سبيل المثال، تتبع كتابات هيرمان وماكيزني في العام ١٩٩٧ بشكل قوي وثابت ذلك التقليد المُتّبع في مؤلفات شيلر، حيث يشير كتابهما المعنون «وسائل الإعلام العالمية» إلى ذلك في عنوانه الفرعيّ الذي يقول: «المبشرون الجدد للرأسمالية العالمية». ويعرضان فيه دليلا مقنعا على التركيز والاندماج المتسارع للسيطرة على وامتلاك الأنظمة الإعلامية العالمية في أيدي عدد قليل من الشركات الرئيسية العابرة للحدود القومية: مثل تايم وورنر، وديزني، ونيوز كوربوريشن، وفياكوم، وبرتلزمان... إلخ. والشيء المثير في ما يتعلق بمؤلف هيرمان وماكيزني هو أنه جمع بين بحث تجريبي حديث يعود إلى منتصف عقد التسعينيات وبين النظرية النقدية الجامعة، التي تغيَّرت بصعوبة منذ أن عبر عنها شيلر للمرة الأولى في أوائل السبعينيات. حيث يزعمان، على سبيل المثال، أن قوة المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود القومية «ليست فقط اقتصادية أو سياسية، ولكنها تمتد إلى افتراضات وأنماط تفكير أساسية... ويرتكز استقرار النظام إلى حد ليس بالقليل على القبول واسع النطاق لأيديولوجية مؤسسية عالمية» (Herman and McChesney 1997:35). وقد طورا لاحقا أطروحة الدمج الأيديولوجي هذه بطريقة تشبه تماما أطروحة شيلر الخاصة بوضع «نهج تنموي» رأسمالي للمجتمعات النامية:

> **«إن الغزو الحاسم [للأنظمة الإعلامية العابرة للقوميات] هو التطبيق العملي للنموذج ... و[هذا] الغزو الرئيسي يحدد النهج الذي سيُتبع، كما أنه يجتذب الدولة موضع النقاش إلى فلك مصالح القوى المهيمنة. وهذا هو الشكل «الإمبريالي الجديد» الذي حلَّ محل الطرق الاستعمارية الأكثر ابتذالا، وفظاظة، وقِدَما». (1997:154).**

وتتبع الاستمرارية التي يتّسِم بها هذا النوع من التحليل الشمولي من الدليل المطلق، الذي لا يمكن تجاهله على التقدُّم المطَّرد في قوة ونفوذ الرأسمالية العابرة للحدود القومية في العالم المعاصر. ويقوم كتّاب من أمثال شيلر وهيرمان وماكيزني وآخرين، ضمن هذا التقليد الماركسي الجديد الواسع (Golding and Harris 1997) باستقراء نظرية ثقافية من الأدلة التجريبية القوية المتوافرة في الاقتصاد السياسي: فليس هناك إنكار للبنى العميقة

للرأسمالية في إطار الحداثة العالمية ولا لقدرتها الاندماجية - و«نجاحها» الواضح - كنظام اقتصادي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن شيلر محقّ - في اعتقادي - في التشديد على الطريقة التي نظم بها هذا النظام الاقتصادي، وشكل بها جزءا كبيرا من الحياة الثقافية الحديثة في إطار معايير تجارية محددة وضيقة إلى حد ما. ومما لا شك فيه أن الميل إلى تسليع التجربة الثقافية في المجتمعات الحديثة هي نزعة بالغة الأهمية. لكن التساؤل بالنسبة إلينا هو: هل يرقى هذا إلى اعتباره زَعْما معقولا بأن ثمة ثقافة عالمية واحدة «متجانسة» ومهيمنة آخذة في الظهور؟

الدليل الأكثر وضوحا على هذا الزّعم هو «التقارب» والتقييس standardization الواضح في السلع الثقافية حول العالم. ولتأخذ أي مؤشر، من الملابس إلى الطعام، والموسيقى، والأفلام، ومن التلفاز إلى العمارة (تتحدد القائمة فقط بما يريد المرء إدراجه على أنه «ثقافي»). ولا يمكن تجاهل حقيقة أن ثمة أساليب، وعلامات تجارية، وأذواقا، وممارسات معينة صارت تتمتع الآن بذيوع عالمي، ويتمكن مقابلتها في أي مكان في العالم تقريبا. وكما رأينا في الفصل الأول، فإن المطارات الدولية - تلك البوابات المفترضة على التنوع الثقافي - هي أمثلة رئيسية (ولو كانت محددة إلى حد ما) على هذا النوع من «التزامن الثقافي» (Hamelink 1983): حيث إنها شبه متماثلة في جميع أرجاء العالم، وتقدّم أنماطا مُتّسقة من الأثاث، و«المطبخ الدولي» ومجموعة كاملة من العلامات التجارية الدولية المألوفة في متاجر الأسواق الحرة المعفاة من الرسوم الجمركية. وقد أصبحت بالفعل الأمثلة على العلامات التجارية العالمية والرموز الثقافية الجماهيرية بمنزلة صيغ مبتذلة - كوكاكولا، ماكدونالدز، كالفين كلاين، مايكروسوفت، ليفايز، دالاس، آي بي إم، مايكل جاكسون، نايكي، سي إن إن، مارلبورو، أرنولد شوارتزنيغر - حتى أن بعضها قد أصبح مرادفا للهيمنة الثقافية الغربية ذاتها: «ماك وورلد» (Barber 1995)، «الكوكلة» (Howes Coca-colonization (1996، و«الماكدونلة» McDonaldization، (Ritzer 1993)، وحتى «الماكديّزنة» McDisneyization 1997 (Ritzer and Liska)).

ولكن إلام يشير، في الواقع، هذا التوزيع لسلع ثقافية متماثلة، غير قدرة بعض الشركات الرأسمالية (ولإضفاء مصداقية على ما قاله شيلر، فإنها غالبا ما تكون شركات أمريكية!) على السيطرة على أسواق واسعة حول

العالم؟ حسنا، إذا افترضنا أن الوجود العالمي المطلق لهذه السلع هو في حد ذاته دلالة على وجود تقارب convergence نحو ثقافة رأسمالية واحدة، فمن المحتمل أننا نستخدم مفهوما ضعيفا بعض الشيء للثقافة – وهو ذلك المفهوم الذي يختزل الثقافة في سلعها المادية. وكما ناقشنا في الفصل الأول، فإنه يجب (على الأقل) النظر إلى الثقافة على أنها ترامز وتجربة ذوا مغزى من الناحية الوجودية. وبموجب هذه النظرة، فإن فرضية تقارب الثقافة العالمية يجب أن تحتوي الفكرة التي تقول إن تفاعلنا (وأقصد بذلك نحن جميعا) مع هذه السلع مُتغَلغِل بعُمق في الطريقة التي نبني بواسطتها «عوالمنا الظاهراتية» ونضفِي معنى على حياتنا.

والمشكلة في النقاش حول الإمبريالية الثقافية هي أنه يفترض مثل هذا التغلغل فقط: حيث إنه يقوم بعمل قفزة استدلالية من الوجود البسيط للسلع الاستهلاكية إلى عزو آثار ثقافية أو أيديولوجية أكثر عمقا. وهذا الميل – بما في ذلك ما أطلق عليه جون تومسون «مغالطة الداخلانية (*)» – مغر للغاية بالنسبة إلى التصورات النقدية الشمولية للرأسمالية، مثل تلك الخاصة بهربرت شيلر، لأنه يبني ما يبدو أنه رابطة متينة بين المتطلبات الوظيفية لنظام رأسمالي آخذ في التوسع – أي الحاجة إلى الناس ليمارسوا دور المستهلكين الجيدين، وأن «يدمجوا» في النظام تماما – والتمثيلات الأيديولوجية للنصوص الثقافية مثل البرامج والإعلانات التلفازية. والسبب في أنه يجب النظر إليها بتشكك وحذر هو أنها، كما يقول تومسون، «تتجاهل الملاءمة التفسيرية التي تمثل جزءا أساسيا من تداول الأشكال الرمزية» (Thompson 1995: 171). فالثقافة، ببساطة، لا تنتقل بهذه الصورة أحادية المسار. ودائما ما تشتمل الحركة في ما بين المناطق الثقافية/ الجغرافية على التفسير، والترجمة، والتحوّل، والتَكيُّف، واكتساب الخصائص الثقافية للسكان الأصليين حيث تجلب الثقافة المستقبلة مصادرها الثقافية الخاصة لمهاجمة «الواردات الثقافية» (Appadurai 1990; Lull 1995; Robins 1991; Tomlinson 1991). وفي الأغلب يُقدَّم مثل هذا النقاش حول الملاءمة الثقافية التكيُّفية النشطة في ما يتعلق بالنصوص الإعلامية، وتصاحبه الأطروحة الأوسع الخاصة

(*) the fallacy of internalism.

«بالجمهور النشط» (Morley 1992). لكنها، على أي حال، تمتلك القوة نفسها عند تطبيقها على أي شكل سلعي، كما يُظهر ذلك هويس Howes (على خطى Prendergrast 1993) في ما يتعلق بشركة كوكا كولا:

«لا يوجد منتج مستورد، بما في ذلك الكوكا كولا، محصّن تماما ضد «اكتساب الصفة المحلية» creolization. وفي الواقع، نجد أنه كثيرا ما يُربط بين الكوكا كولا وبين معان واستخدامات تنتمي إلى ثقافات معينة تختلف عن تلك التي تخيلها المُصنّع. ومن بين هذه المعاني والاستخدامات أنها قد تخفف التجاعيد (روسيا)، وأن بإمكانها إحياء شخص ميت (هاييتي)، وأن بوسعها تحويل النحاس إلى فضة (بربادوس) .... كما تُضفى أيضا الخصائص الثقافية الخاصة بالسكان الأصليين على مشروب الكوكا كولا، من خلال مزجه مع مشروبات أخرى، مثل الرام في منطقة البحر الكاريبي، لعمل مشروب كوبا ليبري Cuba Libre، أو مع مشروب أجواديينتي aguadiente في بوليفيا لتحضير مشروب بونشي نيغرو Ponche Negro. وأخيرا، فإنه يبدو أنه يُنظر إلى مشروب الكوكا كولا على أنه «منتج محلي» في كثير من الأماكن المختلفة - وهذا يعني أنك غالبا ما ستجد أشخاصا يعتقدون أن هذا المشروب نشأ في بلدهم وليس في الولايات المتحدة». (Howes 1996: 6)

وقد صار الاعتراف بمثل هذا النوع من التعقيد في الملاءمة الثقافية شبه عام في الوقت الحالي بين المُنظّرين الإعلاميين والمُنظّرين الثقافيين، وحتى لدى من يطرحون نقدا اقتصاديا - سياسيا قويا (انظر، على سبيل المثال Golding and Harris 1997: 6)، ولا يوجد الآن سوى عدد قليل نسبيا ممن يتشبثون دون تنازل بفكرة أن «الهيمنة غلفت وعبئت سلفا في لوس أنغلوس، ثم شحنت بعد ذلك إلى القرية العالمية، قبل أن تفتح في العقول البريئة» (Liebes and Katz 1993: xi). لكننا، خلال مناقشتنا لقضية التلقي الثقافي، علينا أيضا أن نلاحظ أن تقليدا من التحليل الثقافي ينشأ من تجربة العالم الثالث - وبالتحديد من أمريكا اللاتينية - الذي يصرّ على التفاعل الديناميكي بين النفوذ الثقافي الخارجي والممارسة الثقافية المحلية. وتتمثل إحدى الجوانب الرئيسية لهذا التقليد (الذي يمكننا ملاحظته في كتابات المُنظّرين الإعلاميين والمُنظّرين الثقافيين من أمثال نيستور غارسيا كانكليني

(Martin-Barbero 1993 وخيسوس مارتن - باربيرو Canclini 1992,1995) في الاهتمام بطبيعة المزج والتهجين الثقافيين بدلا من الاهتمام بفكرة الفرض الثقافي المباشر من قِبَل العالم المتقدم. وكما عبَّر مارتن - باربيرو عن ذلك (1993:149)، إن الأمر المحوري في تجربة الحداثة الثقافية في أمريكا اللاتينية هو الكيفية التي حدث بها «إفساد الإيقاع المُطَّرد المتوقَّع للتنمية المجانسة من قِبَل الإيقاع المضاد الخاص بالاختلافات والانقطاعات الثقافية العميقة». وفكرة أنه قد يتبين أن الثقافة العالمية تنطوي على أشكال متحوِّلة بصورة معقدة من الهُجنة الثقافية هي أمر سوف نتفحصه بمزيد من التفصيل في الفصل التالي، لكن من الواضح أنها تشير إلى سبب آخر يدعونا إلى الشك في مدى معقولية فرضية المجانسة.

وهكذا، فإن ما يوحي به كل هذا هو أن هناك شكوكا حول صحة النقاشات التي تستقرئ من الوجود الكلي العالمي للسلع الاستهلاكية الرأسمالية، والنصوص الإعلامية نحو الرؤية الخاصة بثقافة أحادية رأسمالية متجانسة، وذلك بالتحديد لأنها تستغل مفهوما معيبا للثقافة.

لكن هذا لا يعني أن الرأسمالية بريئة من صياغة الثقافة العالمية، لأنه بالإمكان تفسير مفهوم شيلر للرأسمالية على اعتبار أنها «طريقة حياة» بشكل أوسع لفهم المعنى الذي يقوم به إضفاء الصبغة السلعية (التسليع) على الثقافة - وليس التأثير الدامج أيديولوجيا لسلع أو نصوص ثقافية محددة - بتشكيل وترتيب التجربة الثقافية. وهذه، في اعتقادي، نسخة أكثر قبولا للتصديق من النقاش حول الثقافة الأحادية الرأسمالية، لأنه مما لا شك فيه أن نسبة كبيرة من الممارسات الثقافية في العصر الحديث قد سُلِّعت - وتحولت إلى أشياء تُبَاع وتُشتَرى. والواقع أنه من المؤكد أن نشاط التسوق نفسه قد أصبح الآن إحدى أكثر الممارسات الثقافية شعبية في المجتمعات الغربية، و«عنصر التسوق» موجود - ومُركَّب - في الأكثر الأعم من الأنشطة الترويحية المعاصرة. وهكذا، فإن التصميمات الداخلية للمتاحف، وصالات عرض الأعمال الفنية، والمنازل الفخمة، والمواقع التراثية، وحتى المتنزهات والحدائق تقوم كلها الآن بتوجيه الزوار إلى محطة نهائية terminus (الهدف النهائي) في أحد المتاجر، الذي يمكن فيه، بصورة ملموسة بدرجة أكبر، إعادة شراء التجربة (التي حُولت بالفعل إلى سلعة) في شكل هدايا تذكارية، وألعاب،

ومناشف، وملصقات إعلانية، وأفلام فيديو، وبطاقات بريدية، وما إليها. وتؤدي أندية كرة القدم الآن دورا مهما في بيع الملابس بالتجزئة لمشجعيها، وتغير الخطوط الخاصة بفريقها بشكل مستمر للمحافظة على الطلب. وحتى نشاط ترويحي بسيط مثل المشي قد أصبح ممارسة مسلّعة - تختبر على أنها تتصل بشراء بعض المعدات، والكتب الإرشادية، والمجلات، وما إليها.

ويمكننا أن نجد أحد أبرز الأمثلة على هذا الدمج للممارسات الترويحية/ الثقافية الأوسع في الممارسات الاستهلاكية في قطاع السياحة. وكما يقول ريتزر وليسكا في ما يتعلق بأمريكا الشمالية وكندا، «فإنه تنفق نسبة كبيرة من الوقت والمال المخصصين للعطلات على التسوق في أثناء العُطلَة ... وقد أخذ البعض هذا إلى نهايته المنطقية - فقد أصبح التسوق هو العطلة ذاتها». وبالتالي، فإن «الجولات السياحية الشاملة في كندا تتوجه الآن إلى المركز التجاري في ويست إدمونتون أكثر من ذهابها إلى شلالات نياغرا» (Ritzer and Liska 1997: 103).

يمكن النظر إلى المركز التجاري في ويست إدمونتون الذي يشيرون إليه - بالإضافة إلى «مراكز التسوق العملاقة» mega-mall الأخرى مثل مول أوف أمريكا في مدينة مينيابولس - على أنه تجسيد لهذه العملية الخاصة بالتسليع الثقافي، التي تجمع بين الملامح التقليدية لأحد مراكز التسوق والملامح الخاصة بمدن الملاهي، ومن هنا جاء الوصف الهجين الذي قدمه كل من ريتزر وليسكا لنشر الماكديزنية ('McDisneyfication). ويصف جون أوري (Urry 1995: 123) هذا «المعبد النهائي للنزعة الاستهلاكية السطحية، والهزل، والسعي وراء الملذات»:

> **إنه ميل واحد يكتظ بأكثر من ٨٠٠ متجر، وبحيرة داخلية تقع على مساحة ٢,٥ فدان، مزودة بأربع غواصات صغيرة مخصصة للأعماق، مع نسخة من سفينة شراعية إسبانية قديمة، ودلافين، وملعب مصغر للغولف يشتمل على ١٨ حفرة، بالإضافة إلى ٤٠ مطعما، ومتنزه مائي تبلغ مساحته ١٠ أفدنة، بالإضافة إلى نسخة مقلَّدة من جادة باريزيان Parisian التي تعود إلى القرن التاسع عشر (من المؤكد أن هاوسمان Haussman لن يكون مرتاحا في قبره إذا شاهد ذلك)، وشارع نيو أورلينز الذي يحتوي على نواد ليلية، وفندق يعرض مجموعة متنوعة من الغرف الموضوعية theme rooms التي تتبع أنماطا مثل هوليوود، والطراز الروماني، والبولينيزي؛**

وتطرح أمثلة مثل هذه مجموعة واسعة من القضايا للتحليل الثقافي: على سبيل المثال، الافتتان في فترة ما بعد الحداثة بالمزيج الثقافي الذي تمثله، أو الأدلة التي تقدمها على «مظاهر إضفاء الصبغة الجمالية aestheticization على الحياة اليومية» (Featherstone 1991) المُتضمَّنة في «الاستهلاك البصري» للمناظر والعلامات الخاصة بتلك الأماكن، بقدر استهلاك السلع الحقيقية فيها (Urry 1995: 148). ولكن النقاش الأهم بالنسبة إلى أغراضنا الحالية هو أنها تُمثِّل درجة عالية من مجانسة التجربة الثقافية من خلال التسليع. ويختلف هذا النوع من النقاش إلى حد ما عن ذلك النقاش البسيط حول كلية الوجود العالمية لسلع معينة (الماركات العالمية) التي عادة ما نجدها ضمن منظور الإمبريالية الثقافية. كما أنه يدفع بفكرة الثقافة الرأسمالية إلى ما هو أبعد من فرضية الدمج الأيديولوجي - نحو رؤية لعالم يسيطر عليه تماما ذلك المبدأ المنهجي المنفرد الخاص بالنزعة الاستهلاكية. وهكذا فإن بودريار يستقرئ من التجربة الخاصة بمراكز التسوق التغلب على كل أشكال التفرقة الاجتماعية:

> «نحن هنا في قلب الاستهلاك على اعتبار أنه التنظيم الكلي للحياة اليومية، كمجانسة تامة. حيث يُبسط ويُلاءم كل شيء ليواكب شفافية «السعادة» المجردة ... العمل، وقت الفراغ، الطبيعة، والثقافة التي كانت كلها في ما مضى أنشطة متفرقة، ومنفصلة، وغير قابلة للاختزال تقريبا، والتي تسبب القلق والتعقيد في حياتنا الواقعية وفي مدننا «الفوضوية والعتيقة»، صارت أخيرا مختلطة، ومدلّكة massaged، ومكيفة الهواء، وروُضت وحُولت إلى ذلك النشاط البسيط من التسوق الدائم». (Baudrillard 1988:34).

وقد قام بنجامين باربر في رؤيته الخاصة بعالم ماكدونالدز «ماك وورلد» ('McWorld) بمزيد من تطوير هذه الرؤية للثقافة على أنها متواسطة تماما عبر المبدأ المحض الخاص بالتسليع، وصولا بها إلى ثقافة عالمية شاملة لكل شيء تقريبا: إن «ماك وورلد» هو خبرة ترفيهية تسوقية تجمع بين المراكز التجارية، وصالات العرض السينمائية المتنوعة، ومدن الملاهي، والحلبات الرياضية، وسلاسل مطاعم الوجبات السريعة (بما تتمتع به من عدد لا حصر له من التذكارات الخاصة بأفلام سينمائية) والتلفاز

(بشبكاته التسوقية المزدهرة) في مشروع واحد هائل، والذي في سبيل تعظيم أرباحه، يُغيِّر البشر» (Barber 1995: 97). لا شك في أن مثل هذه الآراء تميل إلى المبالغة، ولهذا يسهل نقدها. فمن الواضح أنها تستقرئ حالة عالمية عامة من عينة صغيرة نسبيا للتجربة، التي تقتصر على القطاعات الأكثر ثراء في العالم المتقدم. وحتى في العالم المتقدِّم، يمكن أن نقول إن التجربة الاستهلاكية الروتينية بالنسبة إلى كثير من الأشخاص تظل عملا وسائليا، أكثر دنيوية، وأقل إغراء إلى حد كبير، وأقل جمالية، وينطوي على الكفاح اليومي والأسبوعي ضد الحاجة - (الاقتصاد في الإنفاق) في ظل ميزانية أسرية محدودة (Lunt and Livingstone 1992: 89ff). وإذا تحولنا إلى ذلك العدد الهائل من السكان في العالم الثالث، فسوف يكون هذا الكفاح مهيمنا ماديا وثقافيا، لدرجة أننا قد نفترض أن المخاوف بشأن التسليع ليست ذات أهمية تذكر.

لكنني أعتقد، على الرغم من ذلك، أننا يجب أن نأخذ هذا النوع من النقاشات حول الثقافة الأحادية الرأسمالية العالمية على محمل الجد (مع تذكُّر الخطاب التفكّري والاستقرائي الذي يقع ضمنه كل هذا الحديث عن الثقافة العالمية). لأنه وعلى الرغم من التساؤلات الواضحة حول عدم المساواة المادية، أصبح التسليع الآن ضاربا بجذوره العميقة في الحياة الثقافية المعاصرة في العالم المتقدِّم، ويمثل هذا دون ريب ضيقا وتقاربا مميزا في التجربة الثقافية: تنظيم «ما نفعله» في شكل معين من أشكال القيام به. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه كثيرا ما يُنظر إلى انتشار هذا التسليع باتجاه العالم الثالث على أنه تهديد لثراء وتنوع الممارسات الثقافية (Blackwell and Seabrook 1993; Classen 1996; Latouche 1996). لكن من الواضح أن استقراء أنواع أكثر قتامة من اللايوطوبيا ينطوي على خطر المبالغة في أحادية البعد التي يتسم بها النفوذ الرأسمالي. أما القول المأثور المعروف لبودريار، الذي يقول إنه في مجتمعات ما بعد الحداثة «لا يوجد مكان يمكن الذهاب إليه سوى المتاجر»، فلا يخبرنا إلا بجزء واحد من القصة. وما يسجِّله بصورة جيدة هو العلامات الدالة على وجود تحول ثقافي واسع، في الغرب، مبتعدا عن هيمنة الإنتاج على حياتنا اليومية ومتجها إلى هيمنة الاستهلاك: مراكز التسوق العملاقة التي تمثِّل، كما صاغها أوري، «مدنا

استهلاكية ضخمة مقارنة بالمدن الصناعية التي كانت سائدة في ما مضى» (Urry 1995: 123). لكن ما يتجاهله هو الجوانب المتعددة للتجربة والممارسات الثقافية للأشخاص – أي علاقاتهم الشخصية، وانتماءاتهم السياسية والدينية، وتوجههم الجنسي، وإحساسهم بالهوية الوطنية أو العرقية، وارتباطاتهم بالممارسات والسياقات «المحلية»، وما إليها – التي لم يحتلها منطق مسلّع بعد.

وفي الواقع، فإن هذه الجوانب «للثقافات المعيشة» الفردية، كما تُفعَّل وتُجرَّب ضمن إطار سياقات وتقاليد محلية مختلفة تؤدي إلى «تعقيد» thickening الثقافات (Geertz 1973)، والذي يؤدي بطرق متنوعة إلى الحفاظ على الاختلافات والاحتكاكات الثقافية ضد التقدم السلس لثقافة رأسمالية متجانسة. ومن خلال مجموعة هائلة من العادات والميول المميزة – من التقاليد الدينية إلى الارتباط بالأنواع المحلية من الخبز أو الجعة – يُظهر الناس القوة الثقافية الموازنة للموقف المحلي. وهكذا فإننا لا نحتاج في النهاية إلى إدراك وجود مقاومة ديالكتيكية «موطّنة» localizing للّحظة «المُعولِمة» للرأسمالية هنا. ويمكن رؤية هذه المقاومة في الحركات المُتعمَّدة المضادة للثقافة – من «القبائل» البيئية الخاصة بالعصر الحديث (*)، إلى حركات الدفاع الأخلاقي عن حقوق المستهلكين ethical consumerism والاتجار الأدنوي (**) التي ترتكز في الجماعات المحلية (والتي كثيرا ما تكون قائمة على الكنيسة)، إلى الأنظمة الاقتصادية البديلة مثل «مخططات الاتجار والتبادل المحلي» (LETS) (***) التي ظهرت أخيرا، والتي تهدف إلى التحايل على الأنماط الاستهلاكية السائدة أو تقويضها. وعلى الرغم من أن هذه الحركات لم تتطور بالقدر الكافي، فإنها تُمثّل تركيزا لما يمكن أن يُنظَر إليه على أنه استياء أكثر عمومية، ولو أنه غير واضح، على التجربة المُسلَّعة في المجتمعات المتقدمة. ويبقى التساؤل مطروحا حول ما إن كان، وإلى أي درجة، سيتحول توازن هذا الديالكتيك المحدد بعيدا عن التركيز الشديد الحالي

(*) new-age: العصر الحديث: حركة روحية وفلسفية تتركز على الأديان الشرقية والممارسات الباطنية [المترجم].

(**) fair-trade: بيع السلع وفقا لاتفاقية السعر الأدنى، وهو اتفاق تجاري يقضي بألا يبيع الموزع سلعة معينة بأقل من سعر أدنى يحدده المنتج [المترجم].

(***) local exchange and trading schemes.

باتجاه الثقافة الاستهلاكية. لكن، ومع اعترافنا بقوة المنطق الثقافي للرأسمالية العالمية، فمن المؤكد أنه سيكون من الحماقة افتراض أنه من المُرجَّح انهيار كل صور التنوع الثقافي - مثل الأسوار الصينية التي تحدَّث عنها ماركس - في مواجهتها.

تغريب العالم

أود العودة الآن إلى الرؤية الأخرى الخاصة بالاتساق العالمي التي ذكرتها: وهي شبح عملية خبيثة تسعى إلى «تغريب» (إضفاء الصبغة الغربية Westernization) الثقافة العالمية. وقد تناولنا بالفعل في الفصل الثاني بعض الاعتراضات على فكرة الحداثة العالمية، التي تُركِّز على التحيز الغربي المفترض لهذه النظرية - أي ميلها نحو التأكيد على التجربة المحددة للغرب مع تجاهل، أو حجب، أو قمع التنوع الثري الذي تتسم به الثقافات غير الغربية. وهكذا، فربما كانت إحدى الطرق للتفكير في ثقافة عالمية هي تأكيد الحاجة إلى الاسترجاع التاريخي لهذه التقاليد الثقافية غير الغربية. وفي الحقيقة، فإن هذا هو ما فعله أحد الكتب المرجعية الذي صدر أخيرا وهو معجم الثقافة العالمية، حيث يزودنا مؤلفاه، وهما كوامي أنتوني أبياه وهنري لويس غيتس (Appiah and Gates 1998)، ببساطة، بمداخل تسوي بين كفتي الميزان في تمثيل الثقافة العالمية من هيمنة الشخصيات والموضوعات الغربية؛ فيظهر مارتن لوثر إلى جوار توسان لوفرتير، ويظهر ملك الزولو «شاكا» إلى جوار شكسبير. ولكن على الرغم من صدقية وضرورة مثل هذا النوع من إعادة البناء، إلا أنه لم يُثِر الشكوك الأكثر جذرية بشأن الهيمنة الغربية التي أود استكشافها هنا.

لقد لخَّصت هذه الشكوك في عنوان كتاب للباحث الاقتصادي السياسي الفرنسي سيرجي لاتوش بعنوان «تغريب العالم». يطرح لاتوش اتهاما قويا بشكل خاص لنزعة التغريب على اعتبار أنها «الدافع نحو الاتساق الكوكبي» و«تقييس أنماط الحياة على مستوى العالم» (Latouche 1996: xii, 3). وهكذا، فإن موقفه يُعد مثالا جيدا على هذا الأسلوب من النقد الثقافي العالمي.

ما الذي يعنيه الناس عندما يتحدثون عن التغريب؟ إنهم يقصدون بذلك مدى كاملا من الأشياء بما فيها، وبشكل واضح، انتشار اللغات الأوروبية (وخاصة الإنجليزية) والثقافة الاستهلاكية للرأسمالية «الغربية» التي ناقشناها بالفعل. لكنه يشتمل أيضا على أساليب الملبس، وعادات تناول الطعام، والشكل المعماري والموسيقي، وتبني أسلوب حياة متمدن يقوم على الإنتاج الصناعي، ونمط من التجربة الثقافية تهيمن عليه وسائل الإعلام، ومجموعة من الأفكار الفلسفية، ومجموعة متنوعة من القيم والاتجاهات الثقافية - حول الحرية الشخصية، والجنوسة، والحياة الجنسية، وحقوق الإنسان، والعملية السياسية، والدين، والعقلانية العلمية والتكنولوجية، وما إليها. ويمكننا أن نرى من هذا كيف أنه من السهل الخلط بين هذه الفكرة عن الهيمنة العالمية للثقافة الغربية، ضمن خطاب الإمبريالية الثقافية، وبين الأفكار عن هيمنة الثقافة الرأسمالية، أو حتى مع هيمنة الدول القومية المنفردة - وأوضحها الولايات المتحدة.

وعلى الرغم من ذلك، يمكننا التمييز بين مؤلف سيرجي لاتوش، الذي هو مجموعة محددة من المزاعم حول، ومخاوف من، التغريب. وأود التركيز في الحيز المتاح هنا على ما أعتقد أنه يمثل جانبا رئيسيا، إذ إن لاتوش ينظر إلى التغريب على أنه الانتشار العالمي لكيان كلي ثقافي واجتماعي. وبالتالي فهو يناقش مجموعة من الجوانب الخاصة «بالغرب»، مثل التكنولوجيا الخاصة به، وقاعدته الاقتصادية الصناعية، وميله نحو التَمدُّن، وأنظمته الدينية، والفلسفية، والأخلاقية، وعلاقته بالرأسمالية، وما إليها. ولكنه يصرّ على أن أيا من هذه الجوانب لا يحتوي بمفرده على «جوهر» الغرب، الذي يجب أن يُنظر إليه على أنه «انسجام تركيبي synthetic unity لهذه المظاهر المتنوعة ككيان «ثقافي»، وكظاهرة حضارية» (Latouche 1996:38). كما أن حجته في النظر إلى التغريب على أنه ظاهرة ثقافية في الأساس، تقوم على نظرة وجودية إلى حد كبير للثقافة، تشبه تلك التي عبرت عنها في الفصل الأول، على اعتبار أنها «إجابة عن مشكلة الوجود» (1996:41). وهكذا، فإن الحديث عن «الحضارة» الغربية هو طريقة لوصف صورة قوية بشكل خاص من مثل هذه الإجابة، والتي تمكنت من إثبات وجودها في كل مكان. (يشدد لاتوش على العلاقة بين مصطلح «حضارة»

civilization والأفكار الخاصة «المدني» civic (التي تتعلق بالعيش في المدن وبالتمدُّن)، ويأخذ هذا على أنه يرمز (جزئيا) إلى الإجابة الغربية عن التساؤل الخاص بـ «كيف يمكننا أن نعيش». وهكذا، وبالنسبة إلى لاتوش، فمن المؤكَّد أن «النجاح» التاريخي لهذا النموذج سيؤدي إلى اتساق ثقافي، وهو الأمر الذي لا يوافق عليه، على اعتبار أن نجاحه يتضمن تدمير كل «الصيغ» الأخرى، وهي كل الطرق التي يمكننا أن نحيا بها حياتنا. وهكذا، فإن الحضارة الغربية بالنسبة إليه، وبصورة تدعو للتناقض، هي «مناهضة للثقافة» (ص 43) من حيث إنها مُتعارضة في دافعها المُكونِ مع بقاء مجموعة متنوعة من الثقافات المحلية المحددة.

وحتى الآن، تعد هذه الحجج مألوفة إلى حد ما. وعلى سبيل المثال، ستتضح الأفكار الموازية هنا لفكرة جون غراي الخاصة بالكونية التنويرية على اعتبار أنها تهديد «للثقافة كاختلاف» (الفصل الثاني)، لكنني أود الآن الحديث عما أعتقد أنه نقطة حاسمة في حجة لاتوش، من أجل فهم فكرة التغريب من حيث علاقتها بالحداثة العالمية. وهذه هي الفكرة التي تقول إن الغرب قد فقد ملاذاته moorings المحددة في أي موقع جغرافي - ثقافي، وتحول إلى ما يشبه المولِّد المجرّد للممارسات الثقافية. وكما يُعبِّر هو عن ذلك:

> **«أنا أحلل [الغرب] كضرب من الآلات العملاقة التي أصبحت الآن مجهولة الهوية، ولا متوطنة، ومقتلعة من جذورها التاريخية والجغرافية ... فالغرب لم يعد يعني أوروبا، لا جغرافيا ولا تاريخيا، إنه لم يعد حتى مجموعة من المعتقدات التي تتشارك فيها مجموعة من الأشخاص المتفرقين على سطح الأرض. وأنا أراها كآلة، لا شخصية، ولا روح فيها، وفي أيامنا هذه لا سيد لها، والتي أثّرت في الجنس البشري لكي يخدمها»** (Latouche 1996: xii, 3).

ومن الواضح أن هذه الحتمية التي يتسم بها ذلك التناظر مع الآلة تصبح عويصة مع اتخاذ أي نوع من المواقف النظرية الانعكاسية، كما هي الحال مع نزعة لاتوش العامة للمبالغة في تأكيد الطبيعة المُنفِّرة alienating للحياة الاجتماعية المعاصرة من دون الاعتراف بلحظاتها المُحرِّرة أو حتى جوانب الغموض التي تنطوي عليها. وعلى أي حال، يتراءى لي أن الفكرة الأكثر أهمية

هي الطريقة التي يُفصَل بها بين «الغرب» كمبدأ ثقافي مجرد، عن «الغرب» كوحدة جيو - ثقافية محددة، أي كمجموعة من الممارسات الثقافية المحددة التي يمكن ربطها بقاعدة إقليمية، وكمجموعة من الدول القومية، والأماكن الحقيقية مثل إسبانيا، أو سويسرا، أو كندا، أو الدنمارك، أو نيوزيلندا. وقد عبَّر لاتوش عن هذا الاختلاف في استعارة (ملتوية بعض الشيء) من سارتر عن طريق التمييز بين الغرب في حد ذاته (المبدأ الثقافي «اللامتوطِّن») وبين الغرب لأجل ذاته (الكيان الجيو - ثقافي، والأماكن الحقيقية). ويسمح له هذا بتفسير التراجع الإقليمي - الثقافي الذي حدث مع انكماش الإمبراطوريات الأوروبية وعملية التحرر من الاستعمار في القرن العشرين، مع المحافظة - في الوقت نفسه - على فكرة الهيمنة الثقافية الغربية.

ولكن إذا سألنا عما يُميِّز هذين المعنيين كلا منهما عن الآخر؟ فسرعان ما سيتضح أن ما يصفه لاتوش فعلا في المبدأ الثقافي اللامتوطِّن ما هو، في الحقيقة، إلا الحداثة الاجتماعية والثقافية ذاتها. ويتضح هذا بشكل خاص عندما يصف «المتجهات vectors الرئيسية الثلاثة في ... القوة الماحقة الغربية»:

> **«الأول هو عملية نشر التصنيع التي تتسم بالمحاكاة، والتي يحفِّزها الانتشار العالمي للاقتصاد العابر للحدود القومية؛ ويتعلق الثاني بعملية التمدين، التي ترتبط بتدمير المجتمعات الريفية؛ أما الثالث فيمكن أن نسميه «القوميانية» nationalitarianism، أي تلك العملية الخاصة ببناء دول لا جذور لها، تتسم بالتقليد، ويقصد منها إنشاء دولة مصطنعة وإدارة اقتصادها».** (1996: xii)

كما أن استشهاده بهذه المؤسسات الرئيسية - أي الاتجاه نحو الصناعة، وحياة المدن، ونظام الدولة القومية - يُظهر أنه يمكن النظر إلى نقد لاتوش للغرب، وبالقدر نفسه، على أنه نقد للحداثة. لكنه يبدو راغبا في التعلق بفكرة وجود شيء غربي في جوهره في ما يتعلق بهذا المُجمَّع الثقافي - المؤسساتي، حتى عندما يُقتلع من علاقته الإقليمية مع الدول والثقافات الغربية الحقيقية. ولست مقتنعا على الإطلاق بأنه يمكن إظهار هذا. ويبدو لي أنه من المحيِّر ببساطة أن نتحدث عن الهيمنة الغربية على اعتبار أنها شيء منفصل عن الممارسات والمصالح الحقيقية للمجتمعات الغربية. ويمكننا

أن نوافق بسهولة على أن إجابة ثقافية معينة على «مسألة الوجود» قد أصبحت كلية الوجود بشكل عالمي، وبمعنى ما «لامتوطنة». لكنه من الأفضل، في اعتقادي، أن ننظر إلى هذا على أنه استجابة الحداثة. وهكذا، فالتساؤلات التي يمكن توجيهها حينئذ هي عما إذا كانت الحداثة الاجتماعية والثقافية هي بالضرورة «حداثة غربية» - أي عما إذا كانت الحداثة تقتضي بالضرورة، وبأي صورة من الصور، أن تكون غربيا - أو ما يمكن أن نسميه بالتساؤل عن المستفيد من الحداثة: هل تستفيد الدولة الغربية بشكل حصري أو بصفة خاصة من انتشارها؟

يمكننا العودة مرة أخرى إلى تصور غيدنز، من أجل الحصول على مجموعة مختلفة، إلى حد ما، من الإجابات عن هذه التساؤلات. تقول حجته، في أبسط صورها، إنه على الرغم من أن عملية «الحداثة المُعولِمة» ربما تكون قد بدأت مع توسع المؤسسات الغربية، فإن حقيقة كلية الوجود العالمي الحالي لهذه المؤسسات (الرأسمالية، والنزعة الصناعية، ونظام الدولة القومية، وما إليها)، تمثل «هيمنة الغرب الآخذة في التراجع على بقية العالم» (1990:52)، لأن مؤسسات الحداثة التي ظهرت هناك للمرة الأولى قد أصبحت الآن كلية الوجود. وبمعنى ما، فإن «نجاح» الغرب في نشر أشكاله المؤسسية يمثل خسارة «لأفضليته» الثقافية والاجتماعية الفريدة. وكما يعبِّر هو عن تلك الفكرة:

> «لقد كانت المرحلة الأولى من العولمة محكومة ببساطة، وفي المقام الأول، بتوسع الغرب، وبالمؤسسات التي نشأت في الغرب. فلا توجد حضارة صنعت شيئا كان له تأثير شامل ومنتشر في العالم مثل هذا، أو شكَّلته إلى حد كبير على غرار صورتها الخاصة .... وعلى الرغم من أن العولمة لاتزال تحت هيمنة القوى الغربية، إلا أنه لا يمكن الحديث عنها اليوم على أنها مسألة إمبريالية أحادية الاتجاه... حيث إنه، وبشكل متزايد، لا يوجد أي «اتجاه» للعولمة على الإطلاق، كما أن نتائجها دائمة الحضور تقريبا. وهكذا، فإنه يجب عدم الخلط بين المرحلة الحالية من العولمة وبين المرحلة السابقة، التي تعمل المرحلة الحالية بصورة متزايدة على تدمير البنى الخاصة بها». (1994b: 96)

والآن، يمكننا أن نفهم غيدنز هنا على أنه يقترح ببساطة موقفا ساخرا «لرابح يخسر»: فقد تسبب النجاح ذاته الذي حققه الغرب في فقدان أفضليته الاجتماعية - الثقافية. وبوسعنا، على أي حال، أن نوسّع المناقشة قليلا من خلال التساؤل عما إذا كان الغرب آخذا ببعض الطرق في فَقد هيمنته الثقافية - الاجتماعية بدرجة كبيرة. وهناك كثير من الطرق الممكنة التي يمكن من خلالها فهم هذا الزعم.

فعلى سبيل المثال، قد يُشار إلى أن أجزاء معينة مما اعتدنا تسميته باسم «العالم الثالث» أصبحت في الحقيقة الآن أكثر «تقدما» - تكنولوجيا، وصناعيا، واقتصاديا - من بعض أجزاء الغرب. ويمكننا، على سبيل المثال، إجراء مقارنة بين بعض المناطق الحضرية المزدهرة في أمريكا اللاتينية - ساوباولو، ومكسيكو سيتي - وبين المناطق التي تعاني الكساد في أوروبا - ولنقل أجزاء من جنوب إيطاليا. وبطبيعة الحال، فقد كانت المقارنة الأكثر إغراء هنا (على الأقل حتى وقت قريب) هي تلك المقارنة التي تُجرى بين ما يُعرف باقتصادات «النمور الآسيوية» - أي كوريا الجنوبية، وتايوان، وهونغ كونغ، وسنغافورة، وماليزيا - وبعض المناطق المتخصصة في الصناعات الثقيلة في أوروبا أو الولايات المتحدة التي تعاني كسادا اقتصاديا. فخلال منتصف التسعينيات، على سبيل المثال، كان معدل إنتاجية الفرد في سنغافورة «يوازي ذلك الموجود في أفقر مناطق الدول المتقدمة (مثل ويست غلامورغان في المملكة المتحدة)» (Hirst and Thompson 1996: 114). ويقترح غيدنز (1990: 65, 1994a: 65) أنه قد تكون هناك علاقة سببية معقّدة بين صعود وتراجع مثل هذه المناطق التي ترتبط بسوق رأسمالية مُعولَمة. وعلى الأقل، فقد مثّلت هذه التطورات السريعة تحديا للحكمة التقليدية التي تتعلق بالهيمنة السياسية - الاقتصادية للغرب. وفي معرض تلخيصه لتحليل ثاقب ومُفصّل عن صعود النمور الآسيوية ضمن إطار البلدان الآسيوية الواقعة على المحيط الهادي، يستنتج مانويل كاستلز Castells ما يلي:

> **«لقد دُمجت على قدم المساواة مع بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD)، وهي تعمل على زيادة أفضليتها التنافسية بشكل كبير بالمقارنة مع الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. وللمرة الأولى خلال قرنين من التوجه نحو التصنيع الذي يهيمن عليه الغرب، أصبحت هناك جوانب اتصال وترابط عميقة بين الشرق والغرب في نمط لا يعكس الهيمنة الغربية الساحقة»** (Castells 1998: 309).

حسنا، فمن الواضح أن دلائل عدم الاستقرار الاقتصادي للنمور الآسيوية - مثل الأزمة التي عصفت باقتصاد كوريا الجنوبية في العام ١٩٩٧ - تعتبر مزعجة للتصورات العالمية الأكثر تحمسا وبعيدة المدى التي تقوم على هذا النمط المركز من النمو الإقليمي. ومن المحتمل أن مبررات الحذر الذي أبداه كل من هيرست وتومسون (Hirst and Thompson 1996: 99ff) في الاستقراء من هذه الحالات إلى نمط أكثر عمومية من مساواة العلاقات الاقتصادية بين الدولة النامية والدولة المتقدمة، تكمن في هذه الأحداث الأخيرة. ولكن، وعلى الجانب الآخر، فإنه يمكن أن نقول بأن أطروحة العلاقة البينية العميقة بين اقتصادات النمور الآسيوية والاقتصادات الغربية، التي يؤكد عليها كاستلز لم تتعرض في الحقيقة للخطر نتيجة لأي توقفات مفاجئة في تقدم اقتصادات النمور الآسيوية. وتشهد السرعة التي وُوجهت بها الأزمة الكورية، من خلال تقديم صندوق النقد الدولي لقروض من أجل إعادة الإعمار، على حميمية العلاقة البينية التي تربط هذه الاقتصادات بالاقتصادات الغربية. ويبدو الآن ذلك التهديد الخاص بالانهيار الاقتصادي في جميع أجزاء منطقة المحيط الهادي - والذي يمتد إلى الأسواق ومراكز الإنتاج المحتملة الهائلة في الصين، وإلى اليابان (والتي تعتبر اقتصاديا، وليس ثقافيا، جزءا من الغرب) وما وراءها، محدثا ركودا في الاقتصاد الأمريكي واقتصادات أوروبا الغربية - أحد الهواجس الرئيسية في نهاية الألفية الثانية. ولا يمكن النظر إلى هذا على أنه عودة إلى الوضع السائد الخاص بالهيمنة الاقتصادية الغربية المؤكدة.

وإذا أردنا التعبير عن هذه الحالة من عدم الاستقرار الاقتصادي بصورة مختلفة بعض الشيء، فإنه يمكن المجادلة بأنه كما تعبِّر الرأسمالية المعولَمة عن صلاتها المتقلبة في حالة الدول التي تحولت حديثا إلى تبني النظام الصناعي، فبالمثل يمكن أن نقول إنه لا يوجد لديها أي «ولاء» لمسقط رأسها في الغرب، وبالتالي فهي لا تقدم أي ضمانات الاستمرارية الأنماط الجغرافية للهيمنة التي أنشئت في فترات الحداثة المبكِّرة - ونقصد بذلك تلك الألفة الانتخابية بين مصالح الرأسمالية والغرب. وهناك علامات على هذا، على سبيل المثال، في العلاقة المتزايدة التوتر بين الأسواق الرأسمالية الدولية وبين حكومات الدول القومية الغربية: الأزمات الدورية التي تتعلق بالعملات التي تُزعِج الدول الصناعية الغربية - أو ما يُعرَف باسم «الأيام السوداء» في أسواق العملات

الدولية. وتمكن مشاهدة أحد الأمثلة المثيرة إلى حد ما على موقف النظام الرأسمالي العالمي غير العاطفي تجاه المؤسسات الغربية في انهيار أقدم البنوك التجارية في بريطانيا، وهو بنك بارينغ براذرز Baring Brothers في فبراير من العام ١٩٩٥. وقد تعرض كل من بنك بارينغ، الذي أُسس في العام ١٧٦٢ وبانكرز آند كوين Bankers and Queen للانهيار خلال تداولات استغرقت أياما قليلة، نتيجة للمضاربات المُعولِة عالية المخاطر في سوق «المشتقات» derivatives التي قام بها أحد موظفيها صغيري المنزلة نسبيا، وهو نيك ليسون Leeson، عبر تعاملات «متماسفة» فائقة السرعة عبر الوسائط الإلكترونية. وبشكل ملائم بصورة كافية، حدث هذا في سنغافورة في واحدة من أسواق العالم «الأصغر سنا»، وهو ذلك الخاص بجنوب شرقي آسيا. ومن الصعب مقاومة النظر إلى هذا على أنه يرمز إلى تعرُّض العالم القديم (الذي يتسم بالرضا عن ذاته؟) والخاص بالقوة الاستعمارية الأوروبية (الغربية) للهزيمة على يد العالم الجديد الخاص بالرأسمالية العالمية اللامتمركزة، والتي قد تكون الأحداث فيها غير متوقعة، وغير مُميِّزة، وفورية، وكارثية.

وبطبيعة الحال، فمن المهم ألا نبالغ في تقدير دلالات هذا «اللاتمركز» الاقتصادي - السياسي للغرب. فعلى الرغم من أنه يشير بوضوح إلى أن المرتبطية الاقتصادية المعقدة لا تعني توسعا سلسا، وغير مضطرب للقوة الغربية في حقبة ما بعد الاستعمار، إلا أنه لا يحاول أن يثبت عدم صحة «اللامساواة» الواضحة التي تتسم بها عملية العولمة على الصعيدين الاقتصادي أو الثقافي. سنعود إلى مظاهر عدم المساواة هذه في الفصل التالي. ولكن في الوقت الراهن، يمكننا الربط بين علاقات القوة المُتحوِّلة، والمتقلبة، والأكثر تعقيدا التي تجلبها العولمة، وبين ما يمكننا تسميته بشكل غير مُحكَم بالتجربة المعيشة «للهوية الثقافية الغربية». والقضية بالنسبة إلينا هي ما إذا كانت الهيمنة الثقافية الغربية التي اقترحها المُنظِّرون من أمثال لاتوش تُختبر بهذه الصورة ضمن المجتمعات الغربية الحقيقية.

وقد قدم زيغمونت باومان تمييزا مثيرا للاهتمام بهذا الخصوص بين الحُجَج «المُكوِننة» الخاصة بالحداثة الغربية (كالمشروع التحريري لحركة التنوير) في ذروة ثقتها الثقافية في الذات، وبين ما يسميه، «التعَولُم» المجرد الذي تتسم به الحالة الثقافية المعاصرة في الغرب. فعلى العكس من

«الكونية»، وهي «حكم العقل» - أي نظام الأشياء الذي سيستبدل العبودية للعواطف باستقلالية العقلانية»: يعني «التعولم» أنه بوسع كل شخص موجود في كل مكان أن يتناول ساندويتشات الهامبورغر التي تقدمها مطاعم ماكدونالدز، وأن يشاهد أحدث الدراما الوثائقية المنتجة من أجل التلفاز. وقد كانت الكونية مشروعا باعثا على الفخر، إذ كان مهمة جبارة يتعين تنفيذها. في حين أن التعولم، وعلى العكس من ذلك كان بمنزلة إذعان وقبول خانع بما يحدث «هناك في الخارج» (Bauman 1995: 24).

والآن، فإن تمييز باومان بين المشروع «الثقافي السامي» الخاص بعقلانية التنوير وبعض الممارسات الثقافية الشعبية المحددة نوعا ما قد يكون مبالغا فيه بعض الشيء، ولكنه يدرك شيئا عن الروح التي يحتمل أن الأشخاص العاديين في الغرب يختبرون بها الانتشار العالمي لثقافتهم «الخاصة». وفي الواقع فإن كثيرا يتوقف على المدى الذي لايزال الغربيون يشعرون فيه بـ «ملكية» هذه الأنواع من الممارسات الثقافية، التي تُعولم بشكل نموذجي. وعلى الرغم من أن هذه تعد قضية معقدة: إلا أن حدسي هو أنه يوجد فقط مستوى متدن للغاية من التوافق بين التفاعل الروتيني بين الناس، وبين «صناعة الثقافة» العالمية المعاصرة، وشعورهم بأنهم يمتلكون هوية ثقافية غربية متميزة، فضلا عن الشعور بالفخر تجاهها أو بامتلاكها. ويبدو من الأقرب احتمالا الآن أن أشياء مثل مطاعم ماكدونالدز أو مجمعات دور السينما التي تعرض الأفلام السينمائية الأمريكية الرائجة تُعايَش، ببساطة، على أنها «هناك» في بيئاتنا الثقافية: أشياء نستخدمها وأصبحت مألوفة وربما مريحة، ولكننا لا «نملكها»، سواء حرفيا أو ثقافيا.

وبهذا المعنى، فمن الممكن أن يتحالف التراجع في الثقة الذاتية الثقافية الغربية مع الخصائص التركيبية للحداثة المُعولِمة، أي «لا تضمين» الممارسات والمؤسسات من سياقات الهيمنة المحلية إلى العالمية. وفي عالم تُحكم فيه خبرتنا «المحلية» الدنيوية بصورة متزايدة بأحداث وعمليات تتم عن بُعد، فقد يصبح من الصعب المحافظة على إحساس واضح بالثقافة اليومية على أنها، وبشكل متميز، هي «الطريقة التي نعمل بها الأشياء» في الغرب؛ لفهم هذه الممارسات على أنها مرتبطة بأي صورة معينة بتواريخنا وتقاليدنا المحددة. وهكذا فبعيدا عن فهم المُعولَمة بهذه الطريقة الامتلاكية، والثابتة، و«المتمركزة» التي من المحتمل أنه قد رُبط بينها وبين فترة السلام

البريطاني Pax Britannica التي اتسم بها القرن التاسع عشر، وقد يختبرها الغربيون المعاصرون كحداثة «غير متمركزة»، و«لا مكان لها»، وأكثر التباسا، والتي يرتبطون بها دون عناء، ولكن دون أن يكون هناك شعور كبير بالهيمنة الثقافية «المحلية». وسوف يكون هذا المعنى العام للاتوطين الثقافي [١٠] cultural deterritorialization مصب اهتمامنا في الفصل التالي.

ولكن الآن بوسعنا تقديم ملاحظتين عامتين لتلخيص هذه الإجابات على فرضية «تغريب العالم» التي اقترحها لاتوش.

الملاحظة الأولى هي أن إقرار الحداثة العالمية لا يمثّل بالضرورة هيمنة ثقافية متواصلة «للغرب»، كمجموعة من الدول القومية الحقيقية، وليس كمبدأ ثقافي مجرَّد، على بقية العالم. ومن الواضح أن الدول القومية الغربية تتمتع في الوقت الحالي بهيمنة عالمية اقتصادية - سياسية كبيرة في العالم - لكن، وكما لاحظنا، فليس ثمة ما يدعونا إلى النظر إلى هذا على أنه أمر مضمون إلى ما لا نهاية. لكن المقصود هو أن التجربة الثقافية للغرب المصاحبة لهذا لا تمثل بصورة لا لبس فيها إيمانا مطلقا، وصارما بتفوقها، أو مصيرها، أو مهمتها الثقافية. وفي الواقع إنه لمن المُرجَّح بدرجة أكبر نسبيا أن هذه التجربة تنطوي على التشكيك في القيم الثقافية التي كانت مقبولة من دون مناقشة في ما مضى، ويتصل هذا بصورة مباشرة بالخصائص الثقافية المُعدِّدة pularizing للعولمة - أي الوعي المتزايد (من خلال السفر أو التمثيل الثقافي الشعبي) بالعادات، والمعتقدات، وأنماط الحياة المختلفة. وهذا التقويض لليقينيات هو عرضة أيضا لأن يصاحبه توجس من المستقبل - على سبيل المثال في ما يتعلق بديمومة واستمرارية أنماط الحياة الغربية التي تتسم بالاستهلاك المرتفع (على الصعيدين البيئي والاقتصادي). وبالنظر إلى هذا، فإنه يبدو من غير المُقنع الحديث عن الحالة الثقافية العالمية الحالية أو المستقبلية على أنها «انتصار للغرب» (Latouche 1996: 2) [١١].

والملاحظة الثانية التي أود عرضها هي أن الاعتراف بهذا الموقف الثقافي الأكثر التباسا للمجتمعات الغربية الحقيقية يشير أيضا إلى بعض الأسباب التي تدعونا إلى الشك في هذا الزخم المجانس لحجة لاتوش - أي افتراضه انسحاق كل الثقافات المحددة الأخرى في ظل تقدم الغرب. ويمكننا الموافقة على أن الحداثة لا تنطوي على إنشاء مجموعة من المؤسسات التي هي، بمعنى واسع للغاية،

«متماثلة» عبر أجزاء العالم، والتي تقر نوعا من جدول الأعمال الثقافي العام. وعلى أي حال، وكما اقترحنا في الفصل الثاني، فقد يكون هناك مدى واسع من الإجابات الثقافية عن جدول الأعمال هذا - في صورة مجموعة من «الطرق إلى وعبر» أو «استراتيجيات لدخول أو مغادرة الحداثة» (Garcia Canclini 1995) - التي يمكن أن تتبناها، وتتبناها بالفعل، الثقافات غير الغربية. وإذا أردنا تقديم مثال واحد واضح على هذا، فإن قبول الثقافة العلمية التكنولوجية للغرب، وعقلانيته الاقتصادية، وحتى بعض جوانب نزعته الاستهلاكية، قد يوجد جنبا إلى جنب مع رفض قوي لنظرته العلمانية، بالإضافة إلى إباحيته الجنسية، ومواقفه تجاه علاقات الأسرة والنوع، واستخدامه الاجتماعي للكحول، وما إلى ذلك - كما هو شائع في صور المزج المختلفة في كثير من المجتمعات الإسلامية (Sreberny-Mohammadi and Mohammadi 1994; Mowlana 1996). وقد عبر عن هذا «الطريق المحدد عبر» الحداثة بشكل جيد تصريح أدلى به المفكر الإسلامي التونسي راشد الغنوشي، الذي استشهد به مانويل كاستلز: الطريق الوحيد للوصول إلى الحداثة اتباع سبيلنا، وأقصد بهذا: ذلك السبيل الذي رسمه لنا ديننا، وتاريخنا، وحضارتنا (Castells 1997: 13). وهكذا، فإن الإسلام المعاصر، الذي يعيشه مليار شخص تقريبا في مجموعة واسعة من التعبيرات الاجتماعية كأحد الملامح المحورية للهوية الثقافية، لا يعتبر بأي شكل من الأشكال إذعانا للمنطق المتصلب الخاص بالتغريب. ولا يعتبر أيضا، في أكثر الحالات، مجرد رفض «أصولي» لكل الأشياء الحديثة. وبالإضافة إلى ذلك، فمن المرجَّح أن تسبب مثل هذه الاستجابات الثقافية المتباينة، بالنظر إلى أنها يضغط بعضها مع بعض بشكل متزايد عبر عملية العولمة، تسبب كل أنواع عمليات الامتزاج المعقدة، وتصبح هذه عرضة لأن تنقلب على الصور الغربية من الحداثة، وربما تكون سببا في المزيد من زعزعة سلطانها.

لكن قد قيل الآن ما يكفي للإشارة إلى أنه يجب أن تكون هناك شكوك جدية تطرحها العولمة ضمن ثقافة غربية واحدة متسقة. ومن الجدير بالتكرار أن هذا الاستنتاج، بالإضافة إلى التشكك في ظهور ثقافة رأسمالية عالمية أحادية، لا يعني أن العولمة تمضي بطريقة إيجابية، وأنها تُظهر حساسية تجاه المحافظة على الاختلافات الثقافية، وأنها متحررة بصورة كاملة من الهيمنة. وبطبيعة الحال، فإن هذا ليس هو ما عليه الحال. فالعولمة هي عملية غير

متكافئة والتي يوجد فيها، على ما يبدو، فائزون وخاسرون. لكن المقصود هو أنها عملية معقدة بدرجة أكبر بكثير من أن تُفهم من خلال القصة البسيطة عن التقدم أحادي المسار للغرب. والأهم من ذلك، وفي ما يتعلق باهتمامات هذا الفصل المحدد، وبالنسبة إلى كل العلامات السطحية على التقارب الثقافي التي يمكن التعرف عليها، فلا يمكن الاستدلال على التهديد الخاص بعملية مجانسة ثقافية أكثر عمقا، عن طريق تجاهل التعقيد، والانعكاسية والتمرد المطلق، والاستجابات الثقافية الواقعية والمحددة للحداثة.

الثقافة العالمية: وجهة النظر المتشكِّكة

وعلى العكس من كلتا الرؤيتين اليوطوبية واللايوطوبية للثقافة العالمية، هناك قدر ملحوظ من التشكك في عدد من الدوائر حول أي نوع من الثقافات العالمية الناشئة. ويمكن التمييز بين هذا التشكك والانتقادات الأكثر تحديدا التي طرحتها لسيناريو المجانسة. ويكمن أحد مصادرها، ببساطة، في التقييم «الواقعي» الهادئ للعالم المُقسَّم بصورة واضحة، إلى حد ما، الذي نراه حولنا في نهاية القرن العشرين. وفي النهاية، فإن أيا من متحمسي القرن التاسع عشر لم يقترب بأي شكل من الأشكال من مشاهدة رؤيتهم للوحدة العالمية وقد تحققت، كما أن السجل التاريخي للقرن العشرين، ككل، لم يكن مُشجِّعا. وإذا أسقطنا من حساباتنا الاحتمالات الخاصة بذلك النوع من الثورة «التاريخية – العالمية» التي تطلّع إليها ماركس، والتحول المفاجئ والفوري لكل شيء، فقد نضطر إلى العودة إلى التأمل المتزن في، والاستقراء من، هذا العالم البعيد للغاية عن أن يكون موحدا الذي نراه حولنا. ويعتبر ذلك الوعد الذي اختفى على الفور والخاص «بالنظام العالمي الجديد» في أعقاب انتهاء الحرب الباردة، مصدرا مهما للتشكك الثقافي – العالمي الحالي. وليس الأمر أننا نرى انتشارا في العداءات القومية، والدينية، والعرقية في كثير من أجزاء العالم فقط، بل يبدو أن مواصلة كل من فرنسا والصين إجراء التجارب على الأسلحة النووية في العام ١٩٩٥ يرمز إلى إدراك واسع يقول إننا لم نقترب بشكل كبير من عالم أكثر أمانا، فضلا عن أن يكون عالما موحَّدا. وقد احتفلت الأمم المتحدة بالذكرى السنوية الخمسين لإنشائها في سبتمبر من العام ١٩٩٥، على خلفية من الانتقادات لافتقارها إلى التأثير في تدخلاتها في

الحروب، كما حدث على سبيل المثال في الصومال أو البوسنة، بالإضافة إلى الحديث عن وجود أزمة في إدارتها المالية والمؤسساتية. ولا يشجع أي من هذا على التفاؤل الثقافي أو السياسي.

لكن، ومن الناحية الأخرى، فقد اتسم العالم خلال عقد التسعينيات أيضا بمجموعة من «الثورات» التكنولوجية التي تضاهي تلك التي ألهمت الرؤى الخاصة بمفكري القرن التاسع عشر. وفي الواقع فإن التوقع الشعبي للعجائب التكنولوجية دائمة التجدد، وخصوصا في مجالات الاتصالات، والحوسبة وتكنولوجيا المعلومات، يبدو الآن أحد الجوانب المهمة لنسيج الثقافة الحديثة. وتوجد مثل هذه «النزعة اليوطوبية التكنولوجية» الحديثة في أوضح صورها في الخطاب الذي يحيط بـ «الطريق العالمي السريع للمعلومات» الذي وعد به سياسيون مثل نائب الرئيس الأمريكي [السابق] آل غور: «تتوافر لدينا الآن الإنجازات التكنولوجية والوسائل الاقتصادية التي يمكنها التقريب بين كل المجتمعات في العالم » (استُشهِد بها في Schiller 1995: 17). وليست هذه ببساطة هي «الرؤية» المألوفة التي تُوجه أصوات السياسيين نحوها، ولا توقع المستقبل دائم التفاؤل الذي تتسم به إعلانات الشركات: «المستقبل مشرق، المستقبل برتقالي اللون». من الواضح أن هناك شيئا آخر يجري هنا، حيث يؤلف رجال الأعمال المتخصصون في تكنولوجيا المعلومات من أمثال بيل غيتس Gates رئيس شركة مايكروسوفت، الذين تنشر مقالات يومية لهم في عدد من الصحف اليومية، يؤلفون كتبا «تنظيرية» حول الإمكانات التحويلية التي تتمتع بها تقنياتهم (Gates 1995)، ويشترون كل الحقوق «الافتراضية» للمجموعات الفنية القومية الكاملة. ومهما كانت درجة تشككنا في هذا كله، فإنه لا يمكن فهمه تماما على أنه مجرد هوس العظمة المألوف الذي تتسم به رأسمالية الشركات. كما أنه من غير الممكن أيضا في حالة المجلات شبه المهووسة بالتحمس للتكنولوجيا، مثل مجلة وايرد Wired المشهورة بأنها دشنت طبعتها الأولى في المملكة المتحدة بمقتطف لتوماس باين Paine، الذي يقول: «بإمكاننا الآن أن نبدأ العالم من جديد». والشيء المثير للاهتمام في ما يتعلق بمثل هذه النصوص هو الحس الاستثنائي بالتفاؤل الثقافي «الافتراضي» الذي تتمكن من توليده في وجه بعض «الحقائق» العالمية القاتمة. فقد ذكرت المقالة الافتتاحية الأولى للنسخة البريطانية من مجلة وايرد:

«لقد حان الوقت أخيرا لاحتضان المستقبل بتفاؤل مرة أخرى مدركين أن هذه الثورة الحتمية والسلمية ليست مشكلة، بل إنها فرصة لبناء حضارة جديدة أفضل لأنفسنا ولأبنائنا. والتوجيه الأول الذي نوجهه لكتّابنا هو: أبهرونا؛ وتوجيهنا الثاني هو: قدموا تقارير من المستقبل عما هو آت - عن العمل خارج أماكن العمل، وعن أسواق من دون أرباب عمل أو ملاك، وعن ترفيه يتخطى حدود وسائل الإعلام، وعن عقلية مدنية تتجاوز الحكومة، وعن مجتمع يتجاوز حدود المناطق المجاورة، وعن وعي يمتد ليشمل العالم بأسره» (Wired, 1 January 1995: 13).

وبطبيعة الحال، فإنه من المغري رفض هذا الحماس على اعتبار أنه ساذج وغير نقدي - وهذه هي حاله فعلا ببعض المعاني. ومن المرجح أيضا أنه من الصحيح أن مركز ثقل الطموح الثقافي الشعبي - أي توقعات أكثر الأشخاص العاديين في ما يتعلق بالتأثير المحوّل لمثل هذه التقنيات - يقع بعيدا جدا عما هو تخيلي أو يوطوبي، حيث ينظر إليها على أنها مصادر للملاءمة الاجتماعية المتزايدة أو أشكال جديدة من الترفيه. وعلى أي حال، فمن الواضح بالقدر نفسه أننا لا نستطيع تجاهل الإمكانات التحويلية الهائلة لهذه التقنيات المُعولِمة، أي الطريقة التي تغير بها الآن حياتنا بشكل درامي.

كيف يمكننا فهم هذه النزعات المتناقضة؟ قد تكون إحدى الطرق المُغرِية لتأطير مسألة الثقافة العالمية في نهاية القرن العشرين هي أن نقول إنها قضيةُ ذات توقيت سيئ للغاية: تقاطع الإمكانات التقنية الظاهرة مع تراجع في الثقة الثقافية - السياسية. لكن من الواضح أن هذه الإجابة مرتجلة للغاية. وبدلا من ذلك، فإننا نحتاج إلى النظر إلى مثل هذه التناقضات على أنها تصل إلى قلب الحداثة العالمية. وقد جادل مارشال بيرمان، على سبيل المثال، أننا ببساطة لم نكن جيدين للغاية خلال القرن العشرين في التعامل مع مثل هذه التناقضات وأوجه الالتباس. ومقارنة بمفكّري القرن التاسع عشر، الذين «كانوا متحمسين ومعادين للحياة الحديثة في آن واحد، وكانوا يتصارعون مع أوجه الالتباس والتناقضات التي تكتنفها» (Berman 1983:24)، فإن إجابتنا تميل نحو التقاطبات Polarities التامة لكل من الاحتفائي celebratory أو الرؤيوي (*).

(*) Apocalyptic : رؤيوي: معتقد يقول إن نهاية العالم باتت وشيكة، وإن الناس سوف يبعثون بعد ذلك ويحاسبون على أعمالهم [المترجم].

وبموجب هذا التفسير، فإن المسافة بين كارل ماركس وبيل غيتس هي (من بين أشياء أخرى!) قدرتهما الشخصية على فهم الديالكتيك الذي تنطوي عليه التضمينات الثقافية والاجتماعية للتكنولوجيا. وعلى أي حال، فمثل هذه النقاشات ليست مقنعة بصورة كاملة. ويبدو لي أن العالم أكثر تعقيدا بصدق في نهاية القرن العشرين مما كانت عليه الحال في نهاية القرن الذي سبقه، كما يواجهنا ببعض المعضلات السياسية والثقافية والأخلاقية الأكثر صعوبة من تلك التي اضطر ماركس (أو حتى نيتشه) إلى التعامل معها. ولكن هذه المُعضِلات، وهو الأمر الأهم، ليست مقتصرة على المفكرين: حيث إنه مع الانعكاسية المتزايدة دوما للحياة الاجتماعية الحديثة، أصبحت هذه المعضلات تشكل الآن جزءا من الحياة اليومية لعدد من الأشخاص العاديين أكبر بكثير من أي وقت مضى. ومن خلال العيش مع أوجه الالتباس المتضمَّنة، على سبيل المثال، في الاستخدام الروتيني لتقنيات الاتصال المُعولِمة الجديدة، يخامرني شعور بأننا جميعا نطور استجابات معقدة ومُميَّزة حتى إذا لم يكن يتم التعبير عنها دائما بهذه الطريقة.

وهكذا، فإن التعقيد ذاته، الخاص بالتجربة الثقافية المباشرة والمتواسطة، المتماسفة والمحلية في هذه الحقبة عالية الحداثة - والشكوك التي تتعلق بالهوية والقيم التي ينتجها ذلك - هو إحدى الطرق العامة لتفسير الميول المتقابلة نحو الأحدية والتشظي. لكننا نستطيع أن نمضي بهذه المناظرة إلى ما هو أبعد من ذلك من خلال التدبّر المتعمق لأحد المصادر الرئيسية للتشكك المعاصر في إمكان وجود ثقافة عالمية ناشئة: الذي يتمثل في الهيمنة التي تمتلكها الهوية القومية على تصوّرنا الثقافي.

البُعد العالمي من منظور البُعد القومي

يتمثل أحد المواقف الشكوكية الذي عُبر عنه بشكل مميز للغاية في المناقشات الحالية لاحتمالات نشوء ثقافة عالمية، في ذلك موقف أنتوني سميث (Smith 1990, 1991, 1995)، وهو عالم اجتماع حظي بشهرة واسعة بسبب كتاباته التي تدور حول النزعة العرقية والثقافات القومية. ويضع سميث في القلب من مناقشته صورة لذلك النوع من الثقافة «الكوزموبوليتانية» العالمية، التي يقول إنه بوسعنا استقراؤها من تنامي

التقنيات الجديدة في مجال الكمبيوتر، والمعلومات، والاتصالات، من ناحية، ومن «التجربة الغربية الخاصة بثقافات ما بعد الحداثة»، من الناحية الأخرى:

> «إن الثقافة العالمية... ستتكون من عدد من العناصر المنفصلة تحليليا: التي تتمثل في سلع تُنتج على نطاق واسع وتُعلن بشكل فعال، ومزيج من الأنماط العرقية أو الشعبية وموضوعات motifs مجردة من سياقها، وبعض الخطابات الأيديولوجية العامة المعنية «بالحقوق والقيم الإنسانية»، ولغة كمية و«علمية» مقيّسة للتواصل والتقدير، تدعمها كلها أنظمة الاتصالات اللاسلكية ونظم المعلومات الجديدة وتقنياتها المحوسبة». (Smith 1991: 157)

من الواضح أن سميث لا يمهد جيدا للصورة التي يرسمها، فيمضي لوصف هذه الثقافة العالمية المحتملة بأنها «مصطنعة جوهريا»، وأنها «ضحلة»، وأنها «نزوية وتهكمية»، وأنها «مائعة ولا شكل لها»، وأنها «تفتقر إلى أي التزامات عاطفية تجاه ما ترمز إليه». ويبدو أن أحد الأسباب وراء هذه النظرة السلبية يتمثل في دمج سميث بين مقولة «ما بعد الحديث» وتلك الخاصة بأي ثقافة عالمية محتملة متواسطة من خلال الاتصالات. ولكن إذا فصلنا كراهيته للمعارضة pastiche والارتجال (اللهوجة) bricolage اللذين ارتبطت بهما ثقافة ما بعد الحداثة، وتشككه في العقلانية التكنولوجية - «الكمِّية والمقيّسة» - المصاحبة، فستتبقى لنا شكوكية أكثر تركيزا حول الاحتمالات العامة لظهور ثقافة عالمية. ويمكن تلخيص هذا في التهم ذات الصلة التي تقول إن الثقافة العالمية هي بالضرورة ثقافة «مشيّدة» وهذا يعني أنها غير تاريخية، وسرمدية، و«لا ذاكرة» لها.

ويمكن ملاحظة شيء مما يعنيه بنعت هذه الثقافة بـ «المشيدة» في الوصف الذي يقدمه لمحتوياتها. فلا يوجد في الحقيقة ما يربط بين الملامح التي يصفها - مثل الترويج العالمي للسلع الاستهلاكية والخطاب الذي يتعلق بالحقوق والقيم العامة - إلا أنها قضايا عالمية يبدو أنها مزمنة الوجود. وبالتالي فهناك معنى هنا يقول إن الثقافة العالمية يجب أن تكون مُشيّدة عن قصد من الملامح المنفصلة المتنوعة لعملية العولمة ومن نتائجها، ومع هذا

لا يوجد في الواقع ما يربط بينها كتجربة ثقافية متكاملة مشتركة. وتتعلق الشكوكية التي يمكن تفهُّمها هنا باحتمالية تصنيع «ثقافة» تتزامن مع المظاهر المتنوعة لعملية العولمة.

ولكن، وكما استدرك سميث بسرعة، فهناك معنى مهم تعتبر الثقافات القومية وفقا له مصطنعة هي الأخرى - أي «مجتمعات متخيَّلة»: «لقد «بُنيت الدول و«صيغت» من قِبَل طبقات النخبة أو أهل الفكر أو الرأسماليين في الدولة، وكما هي الحال في الكِلْتية (التنورة: kilt) الإسكتلندية أو مراسم التتويج البريطانية، فإنها مُركَّبة من عدد من «التقاليد المفتعلة» (Smith 177 :1990). وفي ضوء هذا، فإنه يُسلِّم بأن الحاجة إلى تشييد ثقافة عالمية، «مع الحاجة إلى المؤسسات السياسية والاقتصادية العالمية»، يجب ألا تكون مفاجئة. وهناك، على الرغم من ذلك، اختلاف جوهري بالنسبة إليه بين البنى الثقافية المكتنفة في مشروعات بناء الأمم، وبين تلك التي يربط بينها وبين فكرة وجود ثقافة عالمية. وبالنسبة إلى كل تلك الأشياء المصطنعة، يجادل سميث بأن الثقافات القومية تظل بعناد «محددة، ومقيدة بالزمن، ومُعبِّرة». وهو يعني بهذا أن البناء المتعمَّد للهوية القومية كان بالضرورة متطفلا على المعاني الأعمق للهوية الجماعية، التي يتشارك فيها الناس الذين يوجدون في موقع بعينه، والتي تتضمن «المشاعر والقيم الخاصة بمفهوم للاستمرارية، والذكريات المشتركة، وبمعنى خاص بالمصير المشترك» (1990:179). وهذه الارتباطات - التي يربطها سميث بالهوية العرقية لفترة ما قبل الحداثة، أي «التاريخ العرقي للمجتمع» - هي «الجوهر» الذاتي الذي يعتقد أن البناء الهادف للهويات القومية الحديثة يمكنه التوسع فيه.

وبالنظر إلى هذه الرؤية لطبيعة الهوية الجمعية، فإن شكوك سميث بشأن احتمالات وجود هوية ثقافية عالمية ناشئة تتبلور في الحجة التي تقول إن الثقافة العالمية تفتقر بالضرورة إلى المكونات الحيوية للتجربة التاريخية المشتركة، وإلى الإحساس بالتواصل الزمني، وبشكل حاسم إلى الذكريات المشتركة. ويجادل بأنه لا توجد «ذكريات عالمية»، أو على الأقل أن تلك المتبقية - من الاستعمار والحروب العالمية - من غير المرجح أن تؤدي إلى خلق مشاعر من الوحدة العالمية. ويستنتج من ذلك أن «مشروع الثقافة العالمية، على العكس من الاتصالات العالمية، يجب أن يظهر على أنه سابق لأوانه» (1990:180).

وعلى اعتبار أنه يتبنى مثل هذه النظرة المبهمة للطبيعة الصنعية للإنتاج الثقافي «لما بعد الحداثة»، فقد يبدو هذا كما لو كان أمرا لا سوء فيه. لكنه لا يُقرّ بأنه، من منظور الأمن العالمي والمُثل العليا الخاصة بالتعايش الثقافي والتبادلية، يُعدّ التأكيد المتواصل - والذي غالبا ما يتسم بالعدوانية - على الانقسام الثقافي القومي - العرقي الذي يتضمنه هذا هو «نتيجة مُحزنة».

تتسم حجج سميث بأنها مقنعة إلى حد ما. حيث إنه محقّ على وجه الخصوص في تأكيد الجانب الضروري الخاص بالمشاركة الشعبية في أي هوية ثقافية، التي تُفلِت عناصرها من المشاريع المصطنعة الرسمية (التي تقوم الدولة بها)، وتأكيد حقيقة أن الصور والتقاليد الثقافية «لا تتنزل على الشعوب السلبية والخرساء، ومن ثم تنقش نفسها على صفحات عقولهم البيضاء» (1990:179). وهذا الإقرار بالقوة الثقافية الانعكاسية، كما رأينا، يمثل أيضا منظورا نقديا مهما يمكن من خلاله رؤية المزاعم المتشائمة حول الهيمنة الثقافية العالمية. ومن الصعب أيضا أن نتمادى في الانشقاق عن المقارنة التي يرسمها بين الفترة الطويلة التي يستغرقها تأسيس الهويات الوطنية، وبين فكرة الهوية العالمية كبناء مباشر ولحظي. وبالنظر إلى كل هذا، فإن الأشكال الرمزية للثقافة القومية كانت بصورة جزئية بمنزلة مشروعات متعمَّدة، ومن المؤكد أنه مصيب في تأكيد الدور الذي مارسه الزمن والذاكرة الشعبية في «ترسيخها».

لكن هناك، على أي حال، شكوكية أكثر عمومية متضمنة في رؤيته هذه، حول الطريقة التي قد يعمل بها وجود الثقافات القومية ذاته على منع نشوء ثقافة عالمية. وكما يُقرّ سميث، فإنه لا يوجد ما هو حصري بالضرورة في ما يتعلق بعمليات تحديد الهوية الثقافية، حيث إنه من المألوف في الواقع بالنسبة إلى الناس أن يكونوا، على سبيل المثال، «من اليوربا، نيجيريين، وأفارقة في دوائر متحدة المركز للانتماء والهوية» (1991:175, cf. Tomlinson 1991:78). وبالتالي، فربما لا يوجد ما يمنع مجموعة الهويات الخاصة بالمرء من أن تعتنق أيضا، وبصورة مريحة، الهوية العالمية. لكنه يزعم، على الرغم من ذلك، أن الهوية القومية تتمتع بقوة خاصة مقارنة بصور الهوية الأخرى، «حيث إنها توفر الرؤية الواحدة والأساس المنطقي للتضامن السياسي اليوم، وهي هوية تحظى بالدعم الشعبي وتستثير الحماس الجماهيري. بينما تبدو

كل الرؤى والأسس المنطقية الأخرى باهتة ومبهمة بالمقارنة مع تلك الرؤية. حيث إنها لا تقدم أي حسّ بالانتقاء، أو أي تاريخ فريد، أو أي مصير خاص» (Smith 1991: 176).

لقد أُعدت هذه المناقشة لدعم الحجة الخاصة بمرونة وأهمية الهويات الثقافية القومية في ظل عالم مُعولَم، وهي الفكرة التي سيكون من الحماقة، بصفة عامة، أن نعارضها. لكن النتيجة الطبيعية ستتمثل في أن الفكرة التي تقول بأن الوجود المستمر للهويات القومية يمنع ظهور هوية كوزموبوليتانية عالمية، ولو اقتصر ذلك على الطريقة التي تستحوذ بها على المُخيِّلة الثقافية للناس إلى حد تعريف آفاقها. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن أن نقول إن كل المؤلفات الأيديولوجية - الثقافية التي تضعها الدول القومية في خلال إنشائها ومحافظتها على عمليات تحديد الهوية القومية، لا يمكن مقارنتها بأي بنى رمزية مقصودة حول وجود وطن عالمي للجنس البشري. وإذا كانت رؤى التضامن العالمي تبدو «باهتة ومبهمة»، فمن الممكن أن نقول إن السبب الرئيسي وراء ذلك يكمن في أنها لم تقطع سوى شوط ضئيل في سبيلها لتصبح راعيا مؤسسيا institutional sponsor. وبطبيعة الحال، فإن الأمم المتحدة وكل الهيئات الفرعية التابعة لها، التي تتوارد إلى الذهن بهذا الخصوص، هي بشكل أساسي منظمات دولية لتمييزها عن الهيئات العالمية، التي تعتمد في وجودها على البنية المستمرة لنظام الدولة القومية. وبالتالي، فعلى الرغم من أن اللغة المنمَّقة الخاصة بالوحدة العالمية هي ما يوجِّه خطاب الأمم المتحدة، إلا أن هذا دائما ما يكون متوازنا بصورة غير مستقرة في مقابل الحاجة إلى تأكيد المبادئ الخاصة بالسيادة القومية والاختلاف الثقافي (Schlesinger 1991; Tomlinson 1991). وهكذا، فمن الممكن تفسير أوجه الاهتمام بهوية ثقافية قومية مقابل تلك العالمية، على أنها لعبة محتملة «لا ربح فيها ولا خسارة». وعند النظر إليها بهذه الطريقة، يبدو من غير المرجَّح أن كثيرا من الجهد الجاد لبناء هوية عالمية سيأتي قريبا من القواعد المؤسسية الدولية الموجودة حاليا. وهكذا، فعند النظر إليها على مستوى المؤسسات السياسية وتنسيقها الماهر للارتباط الثقافي (وكذلك من وجهة النظر التاريخية العرقية)، فإن احتمالات ظهور ثقافة عالمية ستبدو مظلمة مرة أخرى. ولذلك، فإنه يبدو أن شكوكية سميث لها ما يبررها.

وهناك، على أي حال، بعض التعديلات المهمة التي يجب القيام بها، ويتصل أهمها باستراتيجيته النقدية المحورية. لأن ما يلهم شكوكية سميث بأكملها هو، بطبيعة الحال، المقارنة التي يعقدها بين خبرتنا الحالية بالثقافات القومية، وبين احتمالات نشوء ثقافة عالمية. ويبدو ذلك الآن، عند مستوى معين، كاستراتيجية من المعقول تماما أن نتبناها، لكنها تُحول النقاش نحو نموذج محدد من الهوية الجمعية، وهو أحد أنماط التصوّر الثقافي. وقد نوافق على أن الثقافات القومية تقع ضمن إطار تاريخي، وأنها مقيدة زمنيا، ومحددة، وما إلى ذلك. لكن هذه الحقيقة ليست كافية في حد ذاتها لتقويض احتمالية ظهور أي نوع من تحديد الهوية الثقافية العالمية، ولكن فقط ذلك الذي يتبع نمط الدولة القومية. وما تتعلق به شكوكية سميث في الحقيقة هو ظهور ثقافة عالمية على اعتبار أنها «ثقافة الدولة القومية على نطاق أوسع»، إذا استعرنا تعبير مايك فيذرستون (Featherstone 1993: 173). وهذا شيء يمكننا أن نتفق معه بسهولة. ولا يبدو أن العولمة مهيأة للإيذان بظهور ثقافة عالمية واحدة على غرار الثقافات القومية المُعيَّنة، والمُحددة تاريخيا. ولكن بمجرد أن نُسلِّم بهذه الخصوصية، فقد تبدأ في الظهور طرق أخرى للتفكير في فكرة الهوية الثقافية العالمية.

ما وراء «الدَّوليّة التضمينية» (*)

هناك في الحقيقة مبرر جيد للنظر إلى ما وراء هذا الجذب التوحيدي centripetal الذي تمارسه الدولة القومية وثقافتها. وعلى العكس من كل النقاشات التي تتخذ مرونة الهويات القومية كنقطة مرجعية لها، هناك نقاشات وحجج أخرى تشير إلى أننا يجب ألا نسمح لظل الدولة القومية بأن يحجب كل شيء.

ويمكننا، في المقام الأول، أن نضع النفوذ الذي تمارسه الدولة القومية على التصورات الثقافية في إطار حدود المناظرة الأوسع حول الصياغات المفاهيمية التي «تتمركز حول الدولة» في العلوم الاجتماعية بصورة أكثر عمومية. وعلى سبيل المثال، فقد انتقد الجغرافي بيتر تايلور أخيرا ما أسماه «الدولية التضمينية» التي يزعم أنها تميِّز العلوم الاجتماعية السائدة، وأنها نتيجة ذلك كانت سببا في «إضفاء الصفة القومية على المعرفة الاجتماعية». أي أنه: «من منظور علم الوجود ontology الذي انبنت عليه العلوم الاجتماعية، فإن المكانية

(*) Beyond “Embedded Statism”.

spatiality الرئيسية كانت تتمثل في الأقاليم الخاضعة لسيادة الأمم، التي تعرَّف بصورة جماعية الفسيفساء الذي يشكل الخريطة السياسية للعالم» (Taylor 1919 :1996). ويجادل تايلور بأن مجالات مثل علم الاجتماع، والعلوم السياسية، وعلم الاقتصاد، كانت عاجزة، حتى وقت قريب، عن إدراك (وبصورة أقل كثيرا، التشكيك في) المدى الذي تعد فيه بالفعل «مخلوقات للدول»، لأنها تدين بمفاهيمها لكل من الأبعاد «الاجتماعية» و«السياسية» و«الاقتصادية» إلى تركيبة تاريخية معينة صاحبت ظهورها قرب نهاية القرن التاسع عشر.

والنتيجة المحورية «للدولانية التضمينية» في العلوم الاجتماعية التي يتعرف عليها تايلور هي الطريقة التي أدى بها تقبُّلها من دون تساؤل لشكل ما من المكانية إلى تهميش المفاهيم المكانية البديلة الخاصة بالعالم الاجتماعي. وهذه هي النقطة التي تكتسب حجته عندها أهمية خاصة بالنسبة إلى مناقشتنا، حيث إنه يطرح فكرة أن العلاقة التكافلية بين الدولة «كوعاء سياسي للسلطة» وبين الأمة كمصدر للهوية الثقافية (نظرا إلى امتلاكها جوهرا عرقيا أصليا مفترضا) نتيجتها «تطبيع» الدولة القومية بحيث يُنظر إليها بالطريقة نفسها تقريبا التي يُنظر بها إلى الملامح المكانية «الطبيعية» مثل «الأنهار، وسلاسل الجبال، والخطوط الساحلية». وهكذا، فبالنظر إلى أن الدول «طبيعية»، فإنها تمنع كل العوالم الاجتماعية الأخرى، وكذلك مكانية السيادة القومية المفتتة، من ترسيخ جذورها في المجتمع الحديث» (1996 :1920). وتضمينات هذا بالنسبة إلى التصورات الثقافية المقيدة للهوية الإقليمية في ما وراء الدولة القومية واضحة.

لكن تايلور يجادل، على أي حال، بأن تأثير العولمة آخذ الآن في تقويض مصداقية هذه المعتقدات التقليدية العلمية - الاجتماعية، وأن هناك «بدعة جديدة» آخذة في الظهور في كل أنواع البحث العابرة للمجالات المعرفية - بما فيها الدراسات الثقافية - التي «بدأت تنفتح على مساحات جديدة» (1996:1928).

ويمكننا تناول الطرق البديلة للتفكير في الثقافة المُعولَمة، التي لا تبقينا بصورة مستمرة في الظل الذي تلقي به الثقافات القومية، ضمن هذا السياق الواسع. ونحتاج إلى التفكير في تلك العوامل ذات الصلة بعملية العولمة، التي تقلل، أو بدلا من ذلك تهدد الهيمنة التي يمكن أن تمارسها الدولة على المخيلة الثقافية لشعبها. وتتضمن هذه العوامل تأثير ما يمكن أن نطلق عليه اسم «صناعة الثقافة» العالمية - أي «السلع المتجِّرة التي تُنتج على نطاق واسع» commercialized mass

commodities، التي يستخف بها سميث كثيرا - ولكن بطريقة أكثر تعقيدا إلى حد ما من ذلك الذي أقرّ به. فبدلا من النظر إلى السلع الثقافية على أنها مجرد صور لمجانسة وتقييس عالمي مؤسف، يمكننا أن ندرك الطريقة التي يُسهم بها استخدامها في التجربة العامة «للاتضمين الثقافي» - أو، كما سأصفه في الفصل التالي، «اللاتوطين» - الذي يميز المجتمعات الحديثة. ويشتمل هذا المعنى للاتوطين على عدد من الجوانب الأخرى للتجربة الدنيوية - أي استخدامنا اليومي لتقنيات الإعلام والاتصال المُعولِمة، والاعتماديات «العابرة للحدود القومية»، التي قد تكون لدى الناس في ما يتعلق بتوظيفهم (العمل لحساب شركة متعددة الجنسية يقع مقرها في الخارج)، والإحساس المتزايد بأن الدول القومية، بسبب العمليات المُعولِمة، لم تعد قادرة على أن «تفعل ما يتوقع منها» لمواطنيها بالمفهوم الاقتصادي (توظيف الجميع، وجعل أسعار الفائدة وقيمة العملة مستقرَّة) أو من منظور التحكم في جودة البيئة المادية.

وعلى الرغم من الخطورة التي ينطوي عليها هذا، والتي تتمثل في المعالجة ذات التفصيل المُفرط للفكرة، فإنه لا يوجد هنا سوى القليل مما يساند فكرة أن ثمة ثقافة عالمية مُوحَّدة بأي معنى تقليدي توشك على الظهور. وفي ما يتعلق بهذه الفكرة على الأقل، يتوافق التحليل الحالي بشكل كبير مع موقف سميث المُتشكِك. وكذلك فإنه لا توجد لديّ رغبة أيضا في إنكار أنه من الأرجح أن تبقى الثقافات القومية أقطابا بالغة الأهمية في تحديد الهوية الثقافية في المستقبل المنظور. لكنني أعتقد، على أي حال، أنه من المؤكد أن نمط تحديد الهوية والتجربة الثقافيين سيتأثر بالعلاقات المتبادلة متعددة الأشكال والمُعقّدة وبالاختراقات، والتحولات الثقافية المفاجئة التي تُميِّز العولمة في مرحلتنا الحالية من الحداثة. وما ينشأ في خِضّم هذه العملية لا يقتصر على مجرد مواقف مختلفة وأكثر تعقيدا للهويَّة، ولكنه يشتمل أيضا على أنماط مختلفة من تحديد الهوية الثقافية. وما سننتقل إليه الآن هو تلك المكونات المعقَّدة لما يمكن أن نسمِّيه ثقافة مُعولَمة غير مُتوطِّنة، وليس لتلك الصورة التَخيُّلية المتناغمة لثقافة عالمية.



4 اللاتوطين: الحالة الثقافية للعولمة

تناولنا في الفصل السابق المعنى الضمني للعولمة الأكثر «وضوحا» لكنه، كما تبين، الأقل معقولية في الظاهر بالنسبة إلى التغير الثقافي – أي المسألة، التي يُنظر إليها إما بانتظار وترقب أو بتوجس وحذر، والخاصة باحتمالات ظهور ثقافة عالمية واحدة موحدة. ويتبنى هذا الفصل منظورا أقل مباشرة إلى حد ما. وسنستكشف هنا مقولة مفاهيمية عريضة قد نفكر من خلالها في التضمينات الثقافية للعولمة. وتشتمل هذه المقولة على عدد من الجوانب المميّزة لثقافة مُعَوْلَمَة (لتمييزها عن تلك العالمية) كما نعيشها في التجربة اليومية، لكنها تربط بينها وبين افتراض رئيس هو أن العولمة تُحول بشكل أساسي العلاقة بين *الأماكن* التي نسكن فيها وهوياتنا، وتجاربنا، وممارساتنا الثقافية. و«الأماكن»، كما يزعم مورلي وروبنز بصورة مستفزة، «لم تعد تمثّل الدعامات الواضحة لهوياتنا» (Morley and Robins 1995: 87). ومن خلال استخدام مفهوم «اللاتوطين»، سنحاول فهم لماذا قد يكون هذا كذلك.

«ضع التشيلي في البُرش
تناول تُورتيلات مصنوعة من القمح الخالص
تحدث لغة مكسيكية تكساسية بلكنة بروكلين
دع شرطة الهجرة توقفك عند نقاط التفتيش الحدودية»

أنزالدوا

مفهوم اللاتوطين

لقد استخدم كثير من المُنَظِّرين مصطلح اللاتوطين في ما يتعلق بالعمليات المُعَــوْلِمة (e.g. Appadurai 1990; Garcia Canclini 1995; Mlinar 1992; Lull 1995; Featherstone 1995; Mattelart 1994; Morley and Robins 1995; Latouche 1996) في حين فَضَّل آخرون مصطلحات ذات صلة مثل «إزالة الصفات المحلية» delocalization (Thompson 1995) أو «التهجير» displacement (Giddens 1990) لفهم جوانب هذه العملية. وعلى الرغم من وجود عدد من الاختلافات التأكيدية بين هذه الاستخدامات [1]، فإنني أعتقد أنه من الممكن تحديد معنى *عاماً* لهذا المعنى للمصطلح، الذي يمكن أن يساعدنا في فهم التحولات الواسعة التي حدثت في العلاقة بين الثقافة والمكان في سياق الحداثة العالمية. ولذلك أرغب في استخدام مصطلح «اللاتوطين» بهذه الطريقة بالغة العمومية والشمولية، لفهم ما يطلق عليه غارسيا كانكليني اسم «فقدان العلاقة الطبيعية» بين الثقافة والأقاليم الجغرافية والاجتماعية' (Canclini 1995: 229). ولتناول هذا أريد العودة، بشكل موجز، إلى وصف جيدنز لتضمينات التماسف واللاتضمين المكاني - الزماني بالنسبة إلى تجربتنا المكانية.

كما رأينا في الفصل الثاني، فإن أحد الجوانب الرئيسية لحجة جيدنز هو أن الحداثة تُحرر العلاقات الاجتماعية من تقييدات التفاعلات المباشرة (وجها لوجه) التي كانت موجودة في النواحي المحلية لمجتمعات ما قبل الحداثة، مما يسمح بتمديد العلاقات عبر الزمان والمكان، وهو ما يمثل، بالنسبة إليه، جوهر العولمة. لكن اللاتضمين المكتنف هنا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الأشخاص لم يعودوا يعيشون حياتهم في نواح محلية «حقيقية». ولذلك فمن منظور التجربة الثقافية، فإن ما يصبح مهما هو الطريقة التي يؤثر بها هذا التمديد للعلاقات الاجتماعية في طبيعة النواحي المحلية التي نسكن فيها نموذجيا. وكما سنستذكر من المناقشة السابقة، فإن جيدنز يدرك هذا التحول من خلال وصف الأماكن الحديثة بأنها «تخيلية» بصورة متزايدة. كما أن الطبيعة المألوفة والمريحة للإطار الثقافي الذي نتحرك بشكل روتيني عبره تُخفِي التأثيرات الخاصة بالقوى والعمليات الاجتماعية البعيدة.

لكنه، على أي حال، يعارض الزعم المألوف بأن الحداثة تعني فقدان عوامل الطمأنة والراحة الوجودية الخاصة بالتجربة الجماعية المحلية في مواجهة القوى الاجتماعية الأكثر «تجريدا» التي تشكّل حياتنا. وبدلا من ذلك، فهو يقول إننا نحتفظ في حياتنا اليومية بشعور من الألفة مع الأطر المحلية، لكن هذه الألفة لم تعد تنبع من «خصوصيات المكان الذي تحوّل إلى محلي». فربما لايزال الناس «في الديار» في نواحيهم المحلية، لكنهم عند مستوى ما يدركون أن هذه هي أماكن «تخيلية»، وغالبا ما تكون الملامح المألوفة فيها غير مقتصرة على هذه الناحية المحلية وحدها، ولا تمثل جزءا من «تطورها العضوي» ولكنها، بدلا من ذلك، ملامح «وضعت في» الناحية المحلية من قِبَل القوى المتماسفة:

> **«إن مركز التسوق المحلي هو محيط يتعزز فيه شعور بالارتياح والأمن بفعل تصميم المباني والتخطيط المعتنى للأماكن العامة. لكن كل من يتسوقون هناك يدركون أن أكثر المتاجر تابعة لمؤسسات متعددة الفروع، ويمكن أن يجدها الواحد منا في أي مدينة، وأن هناك بالفعل عددا لا حصر له من مراكز التسوق ذات التصميم المشابه في أماكن أخرى»** (1990: 141).

ولهذا فإن تجربة «التهجير» في العصر الحديث ليست تجربة تتعلق بالاغتراب، بل بالتناقض. فالناس «يمتلكون» أماكنهم المحلية فينومينولوجيا بنوع من المعنى *الشَرطي* provisional، وهم يدركون عند مستوى ما، القوى الغائبة التي تشكل هذه الملكية. وبطبيعة الحال، يتعلق هذا الإدراك بحقيقة الانحسار المتزايد للملكية المحلية من المساحات العامة بمعنى مادي مباشر يرتبط بعولمة رأس المال. وخلال العقود الأربعة الأخيرة، اختفت إلى حد كبير متاجر التجزئة الصغيرة - المعروفة باسم «متاجر الناصية» corner shops - التي تدار من قبل الأُسَر المحلية، والتي كانت في وقت من الأوقات منتشرة في كل مكان بالمملكة المتحدة، وكذلك في كثير من الدول الأوروبية، وحلت محلها الأسواق المركزية (السوبر ماركت) [٢] بالإضافة إلى سلاسل متاجر «الشارع الرئيسي» high street التي تشتمل تسميتها على مفارقة تاريخية، والتي تقع في المناطق التجارية. وتظهر وتختفي تلك المحلات الموجودة في «المركز التجاري» mall - الذي هو نفسه حيز عام/خاص يتسم بالتناقض، ولم يكن

معروفا في المملكة المتحدة قبل الستينيات - بناء على أوامر قُوَى السوق العالمية، وليس في المقام الأول كتعبير عن الرغبة المحلية، باستثناء ما يتعلق بالإجراءات الشكلية لأحكام التخطيط.

لكن هذا ليس مجرد نقاش حول التحول الذي طرأ على الأماكن المشتركة العامة. فكما رأينا في الفصل الثاني، يمكن المقارنة بين نواحي الحداثة الأكثر قربا إلينا - أي أماكن معيشتنا الخاصة - وبين المساكن الخاصة بمجتمعات ما قبل الحداثة من حيث الدرجة النسبية «لانفتاحها على العالم»، وبصفة خاصة كنتيجة للاستخدام الروتيني لتقنيات الاتصال المنزلية. ولذلك فقد تعرضت الصلة بين تجربتنا الحياتية الدنيوية وبين موقعنا للتغيير على الأصعدة كلها. وكما عبر جيدنز عن ذلك: «إن نسيج التجربة المكانية ذاته هو في حالة تغير، حيث يُوَحِّد بين القُرب والبُعد بطرق لا يوجد لها سوى عدد قليل جدا من النظائر في العصور السابقة» (Giddens 1990: 140).

وهذه هي التجربة التي سأحاول فهمها هنا عبر مقولة اللاتوطين. وهذه التجربة أساسية بالنسبة إلى الطريقة التي نحيا بها حياتنا اليومية في المجتمعات الحديثة: حيث إنها تَمسُّ كل جوانب ممارساتنا الدنيوية تقريبا، فقد أضفيت «الصبغة الطبيعية» عليها، ولم نعد نلقي لها بالا في التدفق الروتيني للتجربة ولكنها حالة ثقافية متناقضة ومعقدة. ومن المهم تأكيد هذا التناقض، ولذلك فلابد من التمييز بين حالة اللاتوطين وبين الزعم بأن الحداثة العالمية، في وقتها الحالي الذي يتسم بالتعميم وإضفاء النزعة المركزية، تعتبر *مدمرة* للنواحي المحلية الحقيقية. لكني لا أعتقد أن هذه هي الحال، على الرغم من أن ثمة مصطلحات مشابهة إلى حد كبير - مثل «التهجير»، و«إزالة الصفات المحلية» - قد يبدو للوهلة الأولى أنها تشير إلى ذلك. ولتمييز هذا الفرق المهم يمكننا تدبّر فكرة أن الحداثة تستبدل النواحي المحلية الحقيقية بما يمكن تسميته بـ «لاأماكن» non- places.

اللاأماكن

وصف عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي مارك أوجيه Augé «اللا أماكن» كما يلي:

«إذا أمكن تعريف مكان ما على أنه علائقي relational، وأنه تاريخي، وأنه معني بالهوية، فإن الحيز الذي لا يمكن تعريفه على أنه علائقي، أو تاريخي، أو معني بالهوية سيكون «لا مكان». والعالم الذي يولد فيه الناس في العيادة ويموتون في المستشفى، والذي تنتشر فيه نقاط العبور (الترانزيت) والمساكن المؤقتة في ظل الظروف المترفة أو البائسة (سلاسل الفنادق والأراضي المغتصبة، وأندية العطلات ومخيمات اللاجئين، ومدن الأكواخ ...) والتي تنمو فيها شبكة كثيفة من وسائل المواصلات التي هي أيضا أماكن مأهولة، وحيث يتواصل مُرْتَادو متاجر السوبرماركت، والماكينات الشَّقْبية، والبطاقات الائتمانية من دون النطق بكلمة واحدة، ومن خلال الحركات، مع تجارة مجردة لا تشتمل على وسطاء، وهكذا فإن العَالَم الذي استسلم إلى فردية منعزلة، وإلى ما هو زائل ومؤقت، يقدم لعَالِم الأنثروبولوجيا (وللآخرين) موضوعا جديدا» (Augé 1995: 78).

ويجادل أوجيه بأن الحداثة الرأسمالية المعاصرة تخلق نمطا متميزا من التجربة المكانية الدنيوية، والذي يصفه باسم «الحداثة الفائقة»، التي تُعَرِّف تفاعلاتنا المتزايدة مع هذه «اللاأماكن». وتتضمن الأمثلة التي عرضها قاعات المُغَادَرَة في المطارات، ومتاجر السوبر ماركت، والطُرُق السريعة، ومحطات خدمة السيارات، ومَاكِينات صَرفٌ النقود الموجودة في نواصي الشوارع، والقطارات فائقة السرعة. وهذه النواحي المحلية فائقة الحداثة هي، بالنسبة إليه، «لاأماكن» - تفريقا لها عن تلك «الأماكن الأنثروبولوجية» التي «تخلق البُعد الاجتماعي عضويا» (Augé 1995: 94).

وكمثال على «المكان الأنثروبولوجي» - وهو المكان الذي يوفر الهوية الثقافية والذاكرة، والذي يَرْبِط سُكّانه بتاريخ الناحية المحلية من خلال عمليات التكرار اليومية للتفاعل الاجتماعي «العضوي» - يقدم أوجيه الوصف العام التالي للأحياء المركزية في المدن الريفية الفرنسية النموذجية الصغيرة، «كما كانت تبدو أيام الجمهورية الثالثة ... المقاهي الرئيسية، والفنادق والشركات التجارية ... المتركزة في قلب المدينة، على غير مبعدة من المكان الذي يعقد فيه السوق»:

«على فترات منتظمة، في يوم الأحد أو يوم السوق، «يأتي المركز إلى الحياة». [إنه المكان] الذي تتقاطع فيه المسارات الفردية وتمتزج، وحيث تُتبادل بضع كلمات قليلة وتُنسى حالات العزلة للحظات، على عتبات الكنيسة، وأمام دار البلدية، على طاولة المقهى أو في مدخل متجر الخبّاز: وهذا هو الإيقاع البطيء إلى حد ما والمزاج المُتَّسِم بكثرة الكلام الذي لا يزال يُمَيِّزُ صباح يوم الأحد في ريف فرنسا المعاصر»
(Augé 1995: 66 - 7)

لا ريب في أن هذا الوصف الذي قدمه أوجيه لتلك الأماكن «الحقيقية» يشتمل على بعض مشاعر الحنين إلى الماضي، لكن ما يثير الاهتمام هو أنه لا يفكر فيها كجزء من عالم «الحياة التقليدية» الآخذ في الاختفاء، ولكن كَسِمَة مُمَيِّزة لفترة سابقة من الحداثة ذاتها - أو ما يسميه الحداثة «البودليرية» Baudelairean (ص 92)، التي لايزال يمكننا فيها ملاحظة الصلة بين الحاضر والماضي، وبين القديم والجديد، ويُحفظ الارتباط بين المكان والذكرى والهوية من خلال التعاملات الروتينية. ولاتزال الحداثة البودليرية، كما يقول، حيَّة في فرنسا الحالية، لكنها مهددة بفعل غارات «الحداثة الفائقة». وفي هذه «اللاأماكن»، تُستبدل التفاعلات العضوية التي تتسم «بالثرثرة» بعلامات صامتة: مثل العلامات الموجودة على وحدات العرض البصري الخاصة بماكينات الصراف الآلي - «يرجى سحب بطاقتك، شكرا لك على استخدام خدماتنا» - أو العلامات المضاءة الموجودة على الطرق السريعة - مثل «رتل من السيارات بطول كيلومترين على الطريق رقم A3. «وعلى العكس من البهجة التي يتسم بها ميدان السوق، فإن المتسوق في السوبر ماركت ينخرط في لقاء صامت ومتوحِّد مع العلامات التجارية، والتعليمات، وآلات قياس الوزن الذاتي. وحتى «الأماكن الأنثروبولوجية» الحقيقية يمكن أن تتحول إلى لاأماكن بالنسبة إلى الغرباء، لأن تاريخها المعيش فعليا يصبح «نصيا». وكمثال على هذا، نجده يصف تجربة القيادة على الطرق السريعة التي تلتف حول البلدات الريفية التي تعلن على الرغم من ذلك عن معالمها كمواقع تراثية على اللافتات: «يُنصَح السائقون الذين يسيرون على طريق الجنوب السريع بالانتباه إلى القرية الحصينة التي تعود إلى القرن الثالث عشر، وحقل الكروم الشهير، و«التل

الأبدي» بمدينة فيزيلاي ....» (ص 97). وقد عرف أوجيه اللامكان الذي يتمثل في الطريق السريع تحديدا من خلال امتداده حول أماكن حقيقية، مع تثبيته لهذه العلامات التي تهدف إلى تسليعها. وقد بحث هذا الموضوع في معالجته لمحطات خدمة السيارات، التي «تتبنى دورا نشطا بشكل متزايد كمراكز للثقافة الإقليمية، من خلال بيعها مجموعة كبيرة من السلع المحلية مع قليل من الخرائط والكتب الإرشادية». ويقصد بهذا أن ذلك اللامكان البديل المجهول الهوية الخاص بمحطة خدمة السيارات - والذي يرجح أنه قريب من «المكان الحقيقي»، كما يدرك معظم المسافرين - هو ضرب من المحاكاة التافهة simulacrum للمكان الأنثروبولوجي. وتنطبق الحجة نفسها على السفر على متن القطارات فائقة السرعة (TGV) (*)، حيث الصور المطبوعة في مجلات شركة السكك الحديدية المقدمة للمسافرين تمثل الأماكن الحقيقية التي لم تعد تُرى بوضوح - فحتى أسماء المحطات أصبح من المستحيل الآن قراءتها بينما تعبرها القطارات بسرعة البرق. وهكذا، فإن الأماكن صارت، بصورة متزايدة، «تتعرض لغزو النصوص».

واللاأماكن، كما يمكننا أن نرى، هي نواح محلية كئيبة تنتمي إلى الحداثة المعاصِرة: أماكن تنطوي على العزلة (حتى في وجود الآخرين)، والصمت، وإغفال الهوية، والاغتراب وسرعة الزوال. إنها أماكن يكون فيها التفاعل وسائليا و«تعاقديا» - بمعنى تمجيد التعاقد (**) - منسلخا عن أي علاقة عضوية مع مجتمع يوجد في حالة استمرارية مع الزمن. وحجة أوجيه هي أيضا حجة تمنح «المحلي» امتياز أنه الموقع الخاص بما هو أصيل. وقد عقدت مقارنة بين «المرتبطية» الفعّالة للقطار فائق السرعة والطريق السريع من ناحية، وبين خدمات [السكك الحديدية] *المحلية* والطرق ذات الأهمية *المحلية*» من الناحية الأخرى، والتي «تستخدم لاختراق حميمية الحياة اليومية». والسكك الحديدية، على وجه الخصوص، وفي أثناء مرورها ببطء حول الأفنية الخلفية للمنازل، «تلتقط مشاهد للريفيين تتسم بالتلقائية ضمن خصوصية حياتهم اليومية، خلف واجهة المنزل، أو في جانب الحديقة، أو في المطبخ أو جانب غرفة النوم» (ص 98 - 99).

(*) من الفرنسية train à grande vitesse [المترجم].

(**) the apotheosis of Gesellschaft.

وقد تكون الإجابة النقدية المباشرة هي النظر إلى هذا على أنه صورة أخرى من «نظرية الاغتراب» الخاصة بما بعد الحداثة التي تستحضر مقارنة مع *تراحم Gemeinschaft* (*) خرافي. ولكن هذا سوف يعني عدم إدراك الفكرة الرئيسية: أي أن اللاأماكن، على أي حال، مهما كانت درجة صعوبة تمييزها عن «أصالة» الأماكن الأنثروبولوجية، فإنها على الرغم من ذلك تعد ظواهر ثقافية - مكانية جديدة وخاصة بصورة أصيلة، تمثل ملامح مميزة لساحتنا الثقافية في أواخر القرن العشرين. وقد فحص أوجيه بعين عالم الأنثروبولوجيا هذه الملامح البارزة الجديدة، ويجادل، بصورة وجيهة على ما أعتقد، بأن «بعض تجارب اللاأماكن (التي لا يمكن فصلها عن إدراك واضح إلى حد ما لتسارع التاريخ وانكماش الكوكب) تعد اليوم جزءا أساسيا من الوجود الاجتماعي ككل» (ص 119).

وهكذا، فمن المؤكد أن تجربة اللا أماكن تمثل *جانبا* مما أريد فهمه من تعبير الثقافة اللاتوطينية. وعلى أي حال، فمن المهم الإبقاء على أهميتها بشكل متناسب. وفي المقام الأول، فإن نوع الأماكن الذي يصفه أوجيه لا يصوّر، كما يقر هو، محصلة التجربة المكانية - الثقافية الحديثة ككل: «حيث تتشابك الأماكن «الحقيقية» مع اللاأماكن وتتراكب بعضها مع بعض» في المجتمعات الحديثة (ص 107). وكما رأينا في الفصل الأول، فإن «عالم» محطات الوصول في المطارات الدولية يوجد مكانيا وثقافيا مع الجوار المنضغط بشدّة إلى السياج المحيط بمدرج المطار. وهكذا، فإن الخطر يكمن في أن نتحول إلى التفكير في اللاتوطين على أنه ينطبق فقط على هذا العالم الخاص بالعبور والمؤقتية. وأحد ملامح خطاب أوجيه المشجعة لهذا هي موقفه *كمسافر* أبدي ينظر إلى النواحي المحلية دائما كشخص يمر بها - على متن القطارات، في السيارات، على متن الطائرات. ويبرز هذا المنظور ذلك الجانب التعاقدي، المُفَرَّد، والتغريبي للاأماكن.

(*) شكلت الأنماط الحضارية والاقتصادية التي سادت في مجتمع ما قبل الصناعة والرأسمالية أرضية وقف عليها علماء الاجتماع الألمان فطرحوا انطلاقا منها بديلا للعلاقات التعاقدية التي تهيمن على المجتمعات الرأسمالية، وميزوا بين التعاقد (Gesellschaft) والتراحم (Gemeinschaft). لكن ربما يمكننا أن نقول إن توصيف مجتمع الحداثة بأنه تعاقدي شاع بعد روسو والقول ببناء الدولة على نظرية «العقد الاجتماعي». وفي الأنثروبولوجيا توصف المجتمعات «التقليدية» عموما بأنها «تراحمية» في مقابل المجتمعات الحديثة «التعاقدية»، وإن كان التعبير غير شائع عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين في الأوساط العربية [المترجم].

ولننظر إلى مثال إنهاء إجراءات المسافرين عبر مطار رويسي١ الذي يمتد كفكرة مهيمنة عبر كتابه. ومن خلال التأكيد على الطبيعة التعاقدية للعلاقات هنا – مثل إجراءات التوثيق الروتينية التي تثبت «صدقية» وجود المسافر في المكان – مثل فحص التذاكر، وتصاريح ركوب الطائرة، والجوازات، والتأشيرات – قارن هذه التعاملات مع «تواطؤات اللغة، والإشارات المرجعية المحلية، والقواعد غير المصوغة للمعرفة الفنية للمعيشة، والتي تنطبق على «المكان الأنثروبولوجي». وهكذا، فإنه يتحدى قائلا: «حاول تخيّل تحليل على نمط دوركهايم لصالة مسافري الترانزيت في مطار رويسي١» (ص 94). لكن ما لا يفسره هنا هو تجربة رويسي المختلفة تماما، والتي تتعلق بساكنيه الأكثر بقاء – مثل موظفي تسجيل الدخول، والحمّالين، وعمال النظافة، ومتعهدي تقديم الطعام، وطاقم الأمن، وغيرهم من العاملين هناك. وبالنسبة إلى هؤلاء الناس يعتبر اللامكان الذي يتمثل بمبنى المطار مكانا «حقيقيا» – فهو مكان عملهم. ويجب أن نفترض أنهم يختبرونه بكل الثراء، وكل القواعد الضمنية «للمهارة الحياتية»، ودقائق الاتصال اليومي بين الناس، والصداقات، والخصومات... إلخ. التي تنطبق على أي من أماكن العمل [٢]. وهكذا، فإن وصف الأماكن بأنها لاأماكن هو – وبشكل واضح – ليس مطلقا، ولكنه وصف يتوقف بشكل حيوي على *المنظور*.

وبطبيعة الحال، فإن ما يلمح إليه هذا أيضا هو أن اللاأماكن ليست بالضرورة مُنفِّرة تماما بطبيعتها، لكنها قد تكون أماكن يمكن فيها إعادة تضمين العلاقات الاجتماعية. ولنقارن وصف أوجيه للتفاعل الوسائلي عند منفذ الخروج في السوبر ماركت، حيث يقدم الزبون بطاقته الائتمانية لامرأة شابة صامتة مثله – فهي ليست كثيرة الكلام على أي حال – والتي تمرر كل سلعة من السلع عبر المتحسس الخاص بآلة فك الرموز ....» (ص 100)، مع هذا الوصف المختلف تماما لامرأة بريطانية شاذة جنسيا لاستخدامها الاجتماعي لعملية التسوق في السوبر ماركت:

> «إنه لمن المسلي الذهاب إلى متاجر سانزبيري .... فأنا لا أذهب إلى هناك إلا وأرى كثيرا من السحاقيات... وهو أمر لطيف! بالإضافة إلى أناس لم تلتقهم منذ فترة طويلة - وهكذا فإنه بدلا مما كان ستصبح عشرون دقيقة مزعجة تقريبا من التحرك بسرعة للحصول على

عدد قليل من الأشياء، كما تعرف، تنتهي بك الحال وأنت تدردش مع أناس وهذا جيد بالفعل - أنا أستمتع بذلك». (Bell and Valentine 1997:138)

وقد نتساءل عن مدى الاختلاف بين هذه وبين المقابلات التي تُجرى على درجات سلم الكنيسة، أو دار البلدية الخاص بالحداثة البودليرية؟ علينا الاعتراف بأن هناك اختلافا كبيرا، من حيث البناء الكلي للعلاقات الاجتماعية الخاصة «بالحداثة المتأخرة»، لكنها ليست مختلفة بفطرتها على المحور الخاص بالعلاقات العضوية مقابل العلاقات التعاقدية. والمقصود هنا أنه يمكن النظر إلى اللاأماكن على أنها أمثلة محددة ومميزة على الأماكن «اللاموطّنة» deterritorialized، وأنها تجسّد علاقات متماسفة، لكن هذا لا يجعلها بالضرورة جدباء على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. وقد طرح مايك فيذرستون فكرة مشابهة في مناقشة للأعمال الروتينية والطقوس الاجتماعية البسيطة، والدقيقة، لكن التي تُقبل من دون مبالاة، والتي تنتقي الشخصية الثقافية الفريدة - «حس الراحة الذي ينتج عن وجودك في الديار» at homeness - لأي «ناحية محلية» بالنسبة إلى من يعيشون ويعملون هناك: أي تلك «الطقوس البسيطة الخاصة بشراء بعض المشروبات بطريقة معينة ...». ومن خلال الاستشهاد بتلك الملاحظة الشهيرة لغيرترود شتاين Stein حول أوكلاند، كاليفورنيا - والتي تقول «لا يوجد هناك هناك (*)» - يوضح كيف يمكن فهم هذا على أنه تسجيل لما أسماه «الغياب الظاهري للاستقرار sedimentation الرمزي والعاطفي في البناء المادي للأبنية والبيئة والممارسات المُتجسّدة للحياة الاجتماعية» (Featherstone 1995:94). لكن هذه، بطبيعة الحال، تمثل نظرة إلى الناحية المحلية من الواجهة الخارجية الثقافية: وكما يقول فيذرستون، فقد أشارت ملاحظة شتاين الطريفة، إلى ندرة «رأس المال الثقافي الذي يمكن إدراكه»، في حين كان ينظر السكان الفعليون في أوكلاند للمكان، بالتأكيد، على أنه ناحية ذات معنى وثرية عاطفيا - ولو أنها ربما ليست مفعمة بالحيوية. وبالنسبة إلى السكان، فإن «هناك» الخاص بأوكلاند يَكْمُن في الحقيقة التي تتمثل في «أنهم موجودون هناك».

(*)There's no there there.

وهكذا، فإن مفهوم اللاتوطين يجب أن يكون قادرا على إدراك جِدّة التحول المعاصر للمكان - من حيث ملامحه الإيجابية والسلبية - من دون الاستسلام لإغراء فهم هذا على أنه مجرد إجداب أو، في الواقع، فناء التفاعل الثقافي. ويمكننا أن نمضي إلى أبعد من ذلك قليلا في فهم هذا التناقض الجوهري للاتوطين من خلال تدبّر حالة افتراضية «للتجربة المعيشة» الخاصة بالحداثة العالمية.

التجربة الدنيوية للاتوطين

قدم لنا رايموند ويليامز الأساس لهذا (في الحقيقة قبل أن يبدأ أكثر الناس في الحديث عن العولمة) في الصورة القلمية الموجزة التالية لنمط الحياة الغربي «الكوزموبوليتاني» للطبقة البرجوازية:

> **«ذات مرة، كان هناك ذلك الرجل الإنجليزي الذي عمل في المكتب اللندني لإحدى الشركات متعددة الجنسيات، التي يقع مقرها الرئيسي في الولايات المتحدة. وقد قاد سيارته اليابانية الصنع ذات مساء عائدا إلى منزله. وكانت زوجته، التي تعمل في شركة تستورد معدات المطابخ الألمانية، قد عادت إلى المنزل بالفعل. فكثيرا ما كانت سيارتها الإيطالية الصغيرة أسرع حركة عبر حركة المرور. وبعد تناول وجبة الطعام، التي كانت تشتمل على لحم الحمَل النيوزيلندي، وجزر كاليفورنيا، والعسل المكسيكي، والجبن الفرنسي، والنبيذ الإسباني، جلسا لمشاهدة أحد البرامج على جهاز التلفاز الخاص بهما، المصنوع في فنلندا. كان البرنامج احتفاء استرجاعيا بحرب استعادة جزر فوكلاند. وبينما كانا يشاهدانه شعرا بتنامي الحس الوطني لديهما، فقد كانا شديدي الفخر بأنهما بريطانيان».** (Williams 1983: 177)

ويستخدم وليامز هذه الصورة الوصفية الأدبية لاستهلال مناقشة حول الطبيعة المتناقضة للهوية الوطنية المعاصرة، ويمكننا متابعة هذا بالتفكير في كيف تصعب عولمة التجربة الدنيوية بصورة متزايدة من الاحتفاظ بحس ثابت بالهوية الثقافية «المحلية» (بما في ذلك الهوية الوطنية)، لأن حياتنا اليومية تتشابك أكثر فأكثر مع، ومخترقة من قِبَل، التأثيرات والتجارب التي تعود مصادرها إلى أماكن بعيدة. لكن في وسعنا أن نأخذ بالدرجة نفسها تجربة

هذين الزوجين (الراضيين عن نفسيهما إلى حد ما) لتوضيح الجوهر الأوسع للاتوطين، من دون أن ننجذب أكثر من اللازم إلى العودة إلى الحديث المتعلق بالقومية الذي حاولنا الإفلات منه في الفصل السابق.

ولأن جزءا من النقاش حول العولمة يتعلق بأنها عملية متسارعة بدرجة كبيرة، فقد يكون من المثير للاهتمام تحديث هذين الزوجين الافتراضيين بسرعة وجلبهما من أوائل الثمانينيات إلى أواخر التسعينيات من القرن العشرين. بادئ ذي بدء، ثمة سياق من «الأحداث العالمية» التي تتطور بسرعة، والذي يجب أن نتدبّره هنا. فمن خلال تجاوز هذه الأعوام الخمسة عشر أو نحوها إلى الأمام بسرعة عبر شاشة تلفازهم، سيشهد الزوجان تغيرات هائلة وغير متوقعة، يرتبط كثير منها مباشرة بعملية العولمة بمفهومها الواسع: حيث تنتج بسببها وتسهم فيها. وهكذا، فعلى سبيل المثال، تشيرنوبل وتبعاتها (الحرفية والمجازية)، وسقوط سور برلين، وانهيار العالم الشيوعي، والتحرك نحو وحدة أوروبية أوثق، كما تمثل في معاهدة ماستريخت والعملة الأوروبية الموحدة، وإزالة القيود والقواعد المنظمة للأسواق الرأسمالية العالمية التي تجسدت في «الانفجار الكبير» الذي أصاب بورصة لندن، ومؤتمرات القمة العالمية حول التلوث البيئي والتغير المناخي، وبطبيعة الحال، الحروب الأخرى - بيروت، الخليج، الصومال، البوسنة، رواندا - التي انتهت كلها بدرجة متزايدة من التعقيد التقني و«المباشرة» immediacy في غرف المعيشة الخاصة بهما.

وهناك معنيان على الأقل قد تتصل بهما مثل هذه الأحداث العالمية بالتجربة الثقافية للاتوطين. أولا، سيكون لبعضها تأثيرات مباشرة على الظروف والبيئات المادية القريبة. فعلى سبيل المثال، قد تؤثر القواعد التنظيمية للاتحاد الأوروبي (بصورة إيجابية أو سلبية) على ممارسات العمل الخاصة بالشركات المحلية الصغيرة، أو قد تعمل منح التنمية الإقليمية الخاصة بالاتحاد الأوروبي على تحويل البيئات المحلية المشيدة للمناطق الداخلية التي يعتريها الكساد من المدن. ومن الواضح أن الطريقة التي يختبر بها السكان المحليون هذه التدخلات (سواء كتدخل غير مُبرَّر وتهديد «لنمط حياتنا البريطاني»، أو كوعد بهوية أوروبية ومشروع «كوميوني» جديد ولو أنه غامض بعض الشيء)، ستتوقف وبدرجة كبيرة

على الدرجة التي سيستفيدون أو يُحرمون بها من ذلك. ولكن يكمن وراء ذلك بالتأكيد وعيٌ متنام بأهمية القوى «البعيدة» وراء ما أصبحنا ننظر إليها، عند مستوى أساسي إلى حد ما، وعلى مدار فترة ممتدة من التاريخ، على أنها دولتنا «الطبيعية» والصالحة - أي الحدود الإقليمية لدولتنا القومية [٤]. وفي حالة تأثير التشريع الخاص بالاتحاد الأوروبي، يمكن ربط تجربة القرارات البعيدة بالعمليات السياسية/الاقتصادية الدولية المحددة (ولو أنها سرية) وبعوامل ومواضع القوى التي يمكن إدراكها («الأوروقراطيين» Eurocrats الموجودين في بروكسل). لكن الأحداث الأخرى تخلق تأثيرات أكثر درامية وعشوائية في ما يبدو - مثل تأثيرات تقلبات الأسواق الرأسمالية العالمية على الاقتصادات المحلية. والأكثر إثارة بين هذه هي الأزمات الدورية التي تتعرض لها أسواق الأوراق المالية أو العملات الدولية - أي «الأيام السوداء» التي أشرنا إليها في الفصل الثالث. والناس الذين يعالجون تأثير مثل هذه الأحداث - على وظائفهم، أو على أقساط الرهن العقاري التي يدفعونها أو مدخراتهم - هم بالطبع أكثر عرضة للشعور بعدم الأمان بشكل عام في التخطيط لحياتهم، وأقل ثقة بقدرة حكومتهم الوطنية على السيطرة على الأحداث. ولكن قد تؤدي مثل هذه الأحداث، وبصورة أكثر شمولية، إلى توسيع مدى «العالم الظاهري» للفرد: من المرجح أن يدمج الناس العمليات والأحداث البعيدة بصور أكثر روتينية في مدركاتهم لما هو مهم بالنسبة إلى حياتهم الشخصية الخاصة. ويمثل هذا جانبا واحدا مما قد يكتنفه اللاتوطين: فالأفق المتزايد دوما للملاءمة في التجربة الروتينية للناس لا يقوم بإزالة «الوعي الثقافي» العام فقط، ولكن أيضا، وبشكل حاسم، عمليات «تخطيط الحياة» الفردية من إطار ذاتي الاحتواء يتمحور حول ناحية محلية مادية أو على إقليم محدد سياسيا.

وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه المؤثرات لن تكون متساوية في تأثيرها - فالحروب البعيدة، على سبيل المثال، قد لا يكون لها التأثير المباشر نفسه على التجربة الدنيوية كالأزمات الاقتصادية. ولكن هناك معنى آخر تصبح فيه الصراعات أكثر مباشرة، وتلوح بدرجة أكبر في التجربة اليومية عن أي وقت مضى، ويتعلق هذا بطبيعة الحال بالطريقة التي «تُسلم» بها إلى

بيوتنا من قبل التقنيات الإعلامية المعولمة، وخصوصا بواسطة التلفاز. وسنناقش في الفصل الخامس دور التلفاز في العولمة الثقافية بمزيد من التفصيل - بما في ذلك «الفينومينولوجية» المحددة المكتنفة. لكن من المهم هنا أن نوجز أهمية وسائل الإعلام في عملية اللاتوطين بصفة عامة. ويمكننا أن نبدأ بتأمل الوجود الهائل لتقنيات الاتصالات ووسائل الإعلام في التجربة الدنيوية - والطريقة التي تصبح بها التجربة المتواسطة، نتيجة لذلك، متراكبة مع التجربة «المباشرة».

وهكذا، لنعد إلى زوجينا المسافرين عبر الزمن. فباعتبارهما شخصين عاملين ناجحين وميسوري الحال، فقد امتلكا كثيرا من تقنيات الاتصال الجديدة منذ بداية الثمانينيات لتبقيهما «على اتصال» بالعالم: القنوات الفضائية أو (بصورة أكثر تحفظا) قنوات الكيبل cable TV، والهواتف النقالة، وأجهزة المناداة (البيجر)، وأجهزة الفاكس، وأجهزة الكمبيوتر، وأجهزة الكمبيوتر المحمولة، وأجهزة المودم للاتصال بالإنترنت، وما إليها. وهما يقومان الآن باستقبال وإرسال رسائل البريد الإلكتروني بشكل روتيني وربما حتى بتصفح الإنترنت كبديل لمشاهدة التلفاز. وأحد الأشياء المثيرة في ما يتعلق بالطريقة التي يستخدمان بها تقنيات الاتصالات هذه هي سرعة تقبلهما لها، وكيف أنها سرعان ما تفقد قدرتها على إثارة دهشتهما وتصبح أساسية بالنسبة إلى الحياة اليومية. ولكن كيف يعايشان الطريقة التي يصبح بها منزلهما الآن أكثر «انفتاحا» على المعلومات؟ إنهما يصبحان بمعنى مباشر، بصورة محتملة على الأقل، أفضل اطلاعا بكثير. فعلى سبيل المثال، بوسعهما الآن الاختيار بين تغطية الأحداث الإخبارية ليس فقط من خلال الإذاعات «الأرضية» الوطنية المختلفة (مثل هيئة الإذاعة البريطانية BBC أو ITN)، ولكن أيضا عن طريق القنوات الفضائية التجارية مثل BSkyB، أو القنوات المتخصصة في الأخبار الدولية مثل CNN، أو حتى عبر المحطات الوطنية في أوروبا أو خارجها، مع أخذ المشكلات اللغوية في الاعتبار. ولا يقف الأمر عند هذا الحد؛ حيث إن في وسعهما الآن مقارنة هذه التغطية بالمعلومات المتوافرة على المواقع الإلكترونية المختصة على شبكة الإنترنت. وهكذا، على سبيل المثال، فقد يرغبان في مقارنة تغطية إذاعة BBC لبعض القضايا البيئية، بالصورة التي يعرضها الموقع الإلكتروني لمنظمة السلام الأخضر الدولية.

هناك معنى، إذن، يسهم به هذا *الخيار* ذاته الذي تقدمه التقنيات الإعلامية الحديثة في اللاتوطين. فأن تكون «أفضل اطلاعا» يعني أن تتوافر لديك مجموعة من وجهات النظر حول الأحداث تتعدى تلك الخاصة بـ «الثقافة الوطنية»، وأن تكون قادرا على التمركز في مكان بعيد عن «وجهة النظر» (المحلية، الوطنية). ومهما كان ما قد يعد به هذا بالنسبة إلى تطوير النزعات الثقافية الكوزموبوليتانية، فهو يمثل أيضا فقداننا لليقين الثقافي، وحتى «للراحة» الوجودية المتضمنة في الشعور بأن العالم «هناك في الخارج» والذي يقدم إلينا من تلك النقطة الثابتة الخاصة بمنظور محلي/قومي لا اعتراض عليه. وهكذا، فإن اللاتوطين بهذا المعنى الخاص بالانفتاح على العالم وتوسيع الآفاق الثقافية من خلال وسائل الإعلام المُعولَمة قد يمثل حالة مثيرة للالتباس.

وهذا النوع من الالتباس أيضا قد توحي به الطريقة التي يمكن النظر بها إلى تقنيات الاتصال على أنها تعد في آن واحد «مخارج من» و«مداخل إلى» أماكننا المعيشية الحميمة. وقد تكون النتيجة الطبيعة «للبقاء على اتصال» هي الإحساس بأن اهتمامنا بالعالم الخارجي مطلوب بشكل أكثر استمرارية إلى درجة أننا «نؤدي واجبنا» بشكل متواصل كعوامل اتصالية. وهذا، بطبيعة الحال، هو إدراك منتشر حاليا على نطاق واسع في ما يتعلق بالهاتف: الذي هو نعمة ونقمة في الوقت ذاته، فهو وسيلة الراحة الاجتماعية كلية الوجود (والتي لا غنى عنها؟)، وذلك الحضور الغريب المتأهب دوما لاستدعائنا، وفرض أولويته التي لا تهدأ على أنشطتنا المختارة للوقت الحالي. لكن هناك الآن أيضا كل تلك الفاكسات ورسائل البريد الإلكتروني التي تحتاج إلى الرد عليها، ورسائل المجيب الآلي التي تتطلب «العودة إليها»، والهاتف النقال أو جهاز النداء الذي يصاحبنا حتى عندما نتحرك، والبرامج التلفازية التي تحتاج لأن تُسجل على أشرطة فيديو ثم أن نجد الوقت لمشاهدتها. وبهذه الطرق، فإن لتقنيات الاتصال والتقنيات الإعلامية أهمية ثقافية ليس فقط من حيث الرسائل والتمثيلات التي تحملها، ولكن في قدرتها على بناء تجربتنا واستخدامنا للزمان والمكان. ونتيجة «لتوصيلها» بشبكة الاتصالات ووسائل الإعلام المحلية، فإن للارتباط التواصلي تضمينات بالنسبة إلى تجربتنا في التمييز بين المجال العام والخاص: قد يشعر زوجانا بأن غزارة المعلومات التي

يتمتعان بها تعني أيضا أن منزلهما لم يعد يمثل قلعتهما تماما. ويستشهد جوشوا ميروفيتز(Meyrowitz 1985) بجون روسكين Ruskin محققا النتيجة المطلوبة هنا:

«هذه هي طبيعة المنزل - إنه مكان للسكينة والسلام، والمأوى ليس فقط من كل أذى أو ضرر، ولكن من كل رعب، أو شك، أو انقسام. وبقدر ما يفتقر إلى هذه الصفات، لا يصبح منزلا؛ وبقدر ما تتغلغل مخاوف الحياة الخارجية إليه، وبقدر ما يسمح أي من الزوج أو الزوجة للمجتمع ذي العقلية المتنافرة، والمجهول، وغير المحبوب، أو المُعَادي الخاص بالعالم الخارجي بتجاوز عتبة الدار، لا يصبح البيت بيتا، ويكون حينها مجرد جزء من العالم الخارجي بني له سقف وأضرمت فيه النار».

('Of Queen's Gardens', quoted Meyrowitz 1985: 222)

ويستخدم ميروفيتز فكرة روسكين الرومانسية حول الحيز الخاص وشديد القداسة sacrosanct للمنزل لتوضيح كيف أسهمت التقنيات الإعلامية في فضح سياسة الجنوسة gender politics في المجال الخاص، وبالتالي «تسييس البُعد الشخصي» في الحياة الأسرية [5]. ولكن يمكن النظر إلى هذا الاقتباس على حد سواء على اعتبار أنه يعكس وجهة نظر أكثر عمومية. وإذا تركنا جانبا سياسة روسكين الجنسية الأبوية، نجد أن مخاوفه حول التطفّل المُرّبك للعالم الخارجي على المحيط المنزلي لها صدى مميز في الثقافة المتواسطة الخاصة بأواخر القرن العشرين.

والشيء الذي على المحك هنا هو تحول في فينومينولوجية ذلك الحيز الذي يعرّف البيت على أنه المنزل. وقد اعتمد هذا، بالنسبة إلى روسكين، على فكرة «المأوى» كرمز للحماية المادية – على اعتبار أنه «يُظلّل» مكانا ما – وكحماية نفسية وعاطفية، وتكوين حد – «العتبة»، أو الحيز الحدّي liminal space – الذي يفصل العالم الخارجي عن العالم الداخلي للحميمية والذاتية. ويعد هذا تفريقا مكانيا، الذي كما يوضح مارك أوجيه، يمكن تتبع سيره إلى الشخصيتين الأسطوريتين الكلاسيكيتين هستيا Hestia وهرمس Hermes: «حيث ترمز هستيا إلى الموقد المستدير الموضوع في وسط المنزل، والحيز المغلق للمجموعة المنجذبة إلى نفسها (وبالتالي يرمز، بصورة ما، إلى علاقتها مع نفسها)؛ في حين أن هرمس، إله العتبة والباب، ولكن أيضا إله مفارق الطرق وبوابات المدن، يمثل الحركة والعلاقات مع الآخرين» (Augé 1995: 58).

وبالتفكير عبر الإطار الخاص بهذه الازدواجية الكلاسيكية، يمكننا أن نتخيل اختراق الحيز المنزلي المعاصر على أنه انتصار لهرمس على هستيا. وفي النهاية، فقد كان هرمس هو أيضا إله الاتصالات - الذي يمثله في النسخة الرومانية من الأسطورة عُطارد رسول الآلهة والآن، وبصورة حتمية، شركة الهاتف. وتعزز الميثولوجيا سياسة الجنوسة، بطبيعة الحال، فقد كانت هستيا هي فيستا Vesta في الأسطورة الرومانية، وهي الحارسة المطوقة (العذرية) للشعلة المنزلية المقدسة. ولكن مرة أخرى هناك ما هو على المحك في صورتي الموقد والعتبة أكثر من هذا النوع من الازدواجية (الجنوسية). حيث تُعَدّ تدخلات العالم «الموجود هناك في الخارج» مبهمة في تضميناتها، التي أدركها يانوس - إله العتبة threshold - الذي اشتهر بأنه صادف طريقين اثنين.

ويمكننا أن نجد بعض الصور المناظرة المشوقة لوجهة نظر روسكين في كتاب جاستون باتشيلارد *شاعرية المكان* (*) (Bachelard 1969). وكما أوضحت آن جيم (Game 1995)، فقد تركزت محاولات باتشيلارد لوصف الفينومينولوجية - أي التجربة الوجدانية والتخيلية - الخاصة بالمنازل على فكرة المأوى والحماية تحديدا، وعلى «القيم الحميمة للحيز الداخلي»، وعلى الرفاهية الآنية، وعلى الساكن الذي يحتويه المسكن» (Bachelard, quoted in Game 1995: 200- 1). ولكن هذا «الإيواء» لا يتعلق فقط (كما يمكن أن نفهمه من روسكين) بمجرد العزل والإبعاد عن «مجتمع معاد» مُقَسّم، يشكل مصدر تهديد محتمل؛ فمن وجهة نظر باتشيلارد، يُنْظَر إلى المنزل على أنه يشكِّل بصورة تخيلية جانبا من الذات الإنسانية «كساكن» - وفي الحقيقة فإن البيت يصبح جزءا من الذات المجسدة - «المنزل في الجسد» (Game 1995: 202). وكما تجادل جيم، فإن «الحماية» و«المأوى» يشيران إلى المبادئ ذاتية التكوين الخاصة «بالاندماج» و«الإلزام»، وبالتالي فإن البيت يقدم الاستمرارية، ويقدم شيئا مضادا لتشتت الفرد» (ص 201). وهكذا، فإن خصوصية حياة الأسرة البرجوازية ليست هي وحدها المهددة بتغلغل ونفاذ العالم الخارجي إلى عالمها الداخلي: فهناك أيضا تحد ضمني «للحد» الذي يشكل الذات. وعلى أي حال، فليست هناك ضرورة لتصوير هذا على أنه

(*) Poetics of Space.

تهديد للهوية الذاتية، ولكن ربما كحركة في وضع الحد بين «الذات الخاصة» (الذات الخاصة بالبنية الضيقة المألوفة، على سبيل المثال) وبين الذات المُتَخيَّلة من حيث علاقتها بأفق أوسع من الانتماء الإنساني. وهكذا، فإن تحويل هذه «العتبة» التي نتجت من اختراق الحيز المُطوَّق للمنزل من قِبَل التقنيات المُعوِّلِمة - والذي لم يفكر فيه إلى حد ما أي من روسكين أو باتشيلارد - يصبح طريقة للتفكير في التأثيرات المتناقضة للاتوطين على الهوية الذاتية.

لكن البيئة المنزلية، بطبيعة الحال، ليست بأي حال من الأحوال هي السياق الوحيد الذي تستشعر فيه التأثيرات الثقافية للاتوطين. فزوجانا لا يجلسان في المنزل كل مساء. على سبيل المثال، لقد أصبحا يتوجهان إلى السينما أكثر منذ ظهور مُجَمَّع دور السينما الجديد في الثمانينيات، وهذه هي في حد ذاتها تجربة لاتوطينية بصورة غريبة. يقع مجمع دور السينما في موقع «خارج المدينة» على أطراف منطقة الأعمال التجارية والحرفية، وبالتالي، فعندما يصلان في ضوء الشفق، فهو محاط بمستودعات مظلمة بدلا من الحانات والمتاجر والمطاعم الموجودة حول سينما أوديون وجومون القديمة التي كانت تقع في وسط المدينة. لكن إيقاف السيارة هنا هو، بطبيعة الحال، أسهل وأكثر أمنا بكثير. وبمجرد الدخول، يستمر ذلك الإحساس بأن هذه هي بيئة «وضعت» بشكل مصطنع في هذه الناحية - فمن الواضح أن هذه هي سينما أمريكية، وهو ما يتجلى من التعليقات الصوتية (*) عبر - الأطلسية المسموعة في العروض المسبقة trailers والمصطلحات التي تتنافر مع الأذن قليلا والتي تستخدم في الإعلانات المصورة (مثل candy, please deposit trash)، وصولا إلى تلك المقادير الهائلة التي تُستهلك من «الفشار».

ومن غير المفاجئ أنه، من بين الأفلام المعروضة، وعددها عشرة أو نحوها، سيكون أكثرها أفلاما هوليوودية، حيث إن مجمع دور السينما «متكامل رأسيا» مع الشركات الأمريكية التي تنتج الأفلام. ما صور النواحي المحلية، ما المناظر الطبيعية والإيقاعات اللغوية التي سيجدونها هنا كخلفيات للروايات؟ وبالاستثناء الغريب لأفلام مثل أربع زيجات وجنازة (**) *وكامل الكمية* (***)

(*) voice- overs: صوت الراوي غير المرئي (في فيلم أو برنامج تلفزيوني) [المترجم].

(**) Four Weddings and a Funeral.

(***) The Full Monty.

أو تلك النسخ المعدّلة من الروايات الكلاسيكية مثل *الحس والإدراك* (*) أو *أجنحة اليمامة* (**)، فمن المرجح أنها ستكون في أكثرها مناظر وصورا من الولايات المتحدة. هل سيؤدي ذلك إلى تنفيرهما؟ هل يشعران بأنهما ضحيتان للإمبرالية الثقافية؟ أوليست هذه المواقع البعيدة - المظاهر الطبيعية المادية الحقيقية لأمريكا، من المساحات الشاسعة لأفلام الطرق أو الغرب، إلى مشاهد المدن التي تظهر في الأفلام المثيرة والمسلسلات التلفازية الخاصة برجال الشرطة - بصورة ما، وبصورة منطوية على تناقض، مألوفة بعض الشيء؟ فكِّر كيف أننا نستطيع بسهولة أن نشعر بالارتباط بهذه البيئات من دون أن يعايشها معظمنا من الأوروبيين مباشرة على الإطلاق. ألا نشعر بسهولة شديدة «بالارتياح كما لو كنا في المنزل» مع ميج رايان وتوم هانكس في سياتل، بدرجة شعورنا به نفسها مع إلينور داشوود وإدوارد فيرارز في ديفونشاير؟ لأن هذه الأماكن لا توجد إلا في مخيلتنا الثقافية، ومخزوننا من «المواقع النصية» textual locations التي بُنيت من كل تلك الملايين من الصور التي تحتوي عليها الأفلام، والبرامج التلفازية، والكتب والمجلات التي قابلناها؟ وهل *نحتاج* حقا إلى أي منها حتى نتوافق وننسجم بهذه الصورة الوثيقة مع ناحيتنا المحلية «الحقيقية»؟

هناك، إذن، جانب آخر من اللاتوطين يتمثل في اقتلاع الناحية المحلية التي تتم في الإطار بين النصيّ intertextual للتخيُّل. وإحدى الطرق للتفكير في هذا هي مقارنة هذا الاستهلاك الروتيني لصور الأماكن البعيدة، وتطبيعها في العالم الحياتي المتواسط للفرد مع العمليات التي يصفها مايكل بيليغ *بالقومية المبتذلة* (Billig 1995). وما يعنيه بيليغ بالقومية المبتذلة هو التعزيز الروتيني، من خلال الإيقاع الثابت للحياة اليومية، للصور التي تربط هوية المواطن بالدولة القومية. وهذه هي العملية التي يقارنها بما أسماه «القومية المتوقدة» hot nationalism «للأعلام التي يُاوح بها وتُحيا» والتي «يشار بها يوميا إلى الأمة، أو «التلويح بعلمها» في حياة مواطنيها» (Billig 1995: 6). أما تلك الأمثلة التي يقدمها بيليغ، والتي تتبعها في تحليل الخطاب الاجتماعي - النفسي، فهي الأشكال البلاغية الروتينية لخطابات السياسيين الوطنيين، أو الإشارات deixis - بمعنى

(*) Sense and Sensibility.
(**) The Wings of the Dove.

«الإشارة البلاغية» - لتقديم الأخبار في الصحف الإخبارية اليومية. ولا يقتصر هذا على تغطية الأحداث السياسية، ولكن أيضا الأحداث المحلية، والرياضة، والثقافة الشعبية («الحانة البريطانية الكبرى (*)») وحتى النشرة الجوية حتى يُموضع القارئ (أو المشاهد) بشكل دقيق كعضو في الأمة التي هي «الوطن».

والآن، فالمقارنة التي أود أن أجريها مع فرضية القومية المبتذلة لا تهدف على الإطلاق إلى الاعتراض عليها أو تحديها. ويناقش بيليغ أيضا تلك الفكرة، التي يربطها بمنظور بعد حداثي لعملية العولمة، التي تقول بأن القومية المبتذلة تُستبدل «بعولمة مبتذلة» (Billig 1995: 129ff). وهو يرفض ذلك - وهو مصيب على ما أعتقد - على أساس الاستمرارية التي يمكن إثباتها لممارسات واستراتيجيات تعريف الهوية القومية - في كل من شكليها المتوقد والمبتذل - في العالم المعاصر. وموقفه هنا قريب من موقف أنتوني سميث الذي نُوقش في الفصل الثالث، وأنا أوافقه الرأي. وعلى أي حال، فإن الفكرة التي أود عرضها هي أن المحفزات الأيديولوجية المُتعمَّدة نوعا ما للقومية المبتذلة تتنافس على الصعيد الفينومينولوجي ذاته مع مجموعة كاملة من التصورات اللاتوطينية الأكثر عشوائية. والألفة المتضمنة للسيناريوهات والمناظر الطبيعية السينمائية «الغريبة» والبعيدة التي وصفتها أعلاه هي مجرد جزء من العملية المتواسطة الدنيوية الخاصة بتشكيل الهوية بالدرجة التي تمثلها الأشكال البلاغية للخطاب، والتي تربط الهوية بالناحية «القومية». وليس الأمر كما لو كانت هذه الصور المتماسفة تعمل كقوة موازنة مباشرة للعمليات التي يصفها بيليغ، لكنه من الواضح أنها تؤدي دورا مهما في تكوين الانتماء المُتخيَّل. وإذا أردنا ضرب مثال «مبتذل» واحد، لنتأمل قواعد الملبس للشباب الذين يتدفقون على مُجَمَّع دور العرض السينمائية - الزِّي الرياضي «الأمريكي - الدولي» الذي يمثل الزِّي الموحَّد للثقافة الشبابية المُعوّلَمة (٦). وبهذه الطريقة، يجب النظر إلى العمل الذي أجري لربط الهويَّة بالأمة على أنه عمل: كعملية لا تتكشف ملامحها بسهولة من رحم ثقافة شعبية ذات جذور راسخة بإحكام في المكان الجغرافي. وبدلا من ذلك، فقد تحققت على عكس الميول الطبيعية الأعم نحو التعريف المتخيّل من دون أي مجهود تقريبا للإفلات من الحدود المشيدة للناحية المحلية.

(*) The Great British Pub.

الطعام العالمي والهوية المحلية

إن الثقافة المعاصرة ليست، بطبيعة الحال، ثقافة متواسطة *حصريًا*، فهناك طرق أخرى يمكن أن يُعايش بها اللاتوطين. فعلى سبيل المثال، أشار ريموند ويليامز إلى المنشأ الدوليّ للطعام الذي وضعه زوجاه على مائدة عشائهما في أوائل الثمانينيات. وسيجدان اليوم مدى أوسع من الأطعمة «الأجنبية» على أرفف متاجر السوبر ماركت. ولم يعد يُنظَرّ إلى بعض هذه المأكولات - مثل العجائن الباستا والبيتزا - على أنها غير مألوفة، إذ صارت تسوق الآن على نطاق واسع كأطعمة عائلية يومية، في حين أنه ومن الناحية الأخرى كان هناك توسع هائل في طيف الأطعمة التي تسوق تحديدا بسبب جاذبيتها كأطعمة غريبة: مثل التّاكو tacos المكسيكي، والكَاري curries التايلندي، والسياباتا ciabatta والبلنطية (*) الإيطاليتين، والسلمون gravadlax السويدي، وهكذا. وبالإضافة إلى ذلك، بطبيعة الحال، فإن الخضراوات والفواكه المستوردة، المألوف منها والغريب، أصبحت الآن متوافرة دائما تقريبا، بغض النظر عن الموسم المناخي.

وتتمثل إحدى الطرق الواضحة التي يمكن بها تفسير هذا التحول في الثقافة الغذائية البريطانية، في عولمة صناعة الطعام ذاتها، بدءا مما يشير إليه جاك غودي (1997) بالإنتاج العالمي «للطعام الصناعي». ويوضح غودي كيف أن التطورات التي حدثت في حفظ، وميكنة، وبيع التجزئة، ونقل الطعام خلال القرن التاسع عشر قد بدّلت النظام الغذائي لعامة السكان في الغرب من خلال توفير «مطبخ صناعي» من الأطعمة المنتجة على نطاق واسع، والذي تتوافر مستلزماته من المستعمرات أو المستعمرات السابقة. وتظهر أمثلة مثل ظهور صناعة تعليب اللحم البقري في أماكن مثل فراي بينتوس في أوروغواي كيف أن عملية التصنيع هذه قد بدّلت الأنظمة الغذائية للعالم الأول واقتصادات دول العالم الثالث، حيث إنها باتت «مهيأة لتوريد تلك المكونات على نطاق واسع» - ولاحقا كيف أصبحت دول العالم الثالث هذه *نفسها* تعتمد بشكل متنام على الطعام الصناعي (Goody 1997: 338).

وقد نمت العملية، بطبيعة الحال، بصورة هائلة في كل من نطاقها وتعقيدها التقني خلال القرن العشرين، وأدت إلى نشوء حالات من التبعية الاقتصادية في العالم الثالث، والتي انتقدت على نطاق واسع (انظر، على

(*) Polenta: البلنطية: عصيدة من دقيق الذرة مألوفة في إيطاليا [المترجم].

سبيل المثال: George 1982;Goodman and Redclift 1991; Tansey and Worsley 1995) ليس فقط من حيث علاقات الهيمنة الاقتصادية، ولكن أيضا فيما يتعلق بتأثيراتها البيئية. وقد أدت مثل هذه الانتقادات الآن إلى توضيح الارتباطات بين توفير خيارات متزايدة للمستهلكين في الغرب الغني، وبين الظروف التي فرضت على العمال في شركات الأعمال الزراعية متعددة الجنسيات، والتي تنتج بازلاء «مانجي توت» (التي تُؤكَل بأكملها mange-tout peas) في زيمبابوي، والبازلاء الكينية، والقرنفل الغواتيمالي، وهكذا.

ومن الناحية الثقافية، كان هناك أيضا قدر وافر من النقاش حول «فصل» abstraction الاستهلاك في الغرب عن الإنتاج في العالم الثالث: أي الطريقة التي تؤدي بها المرتبطية المعقدة لصناعة الغذاء العالمية إلى ظهور مثل هذه السلع، مثلما قد يكون ماركس عبر عنها بقوله، «كما لو كان ذلك بفعل السحر» على أرفف متاجرنا المحلية. ويناقش ديفيد هارفي، على سبيل المثال، ظهور ثقافة غذائية عالمية كمثال على «انضغاط الزمان - المكان»: أي الطريقة التي «جمع بها المطبخ العالمي بأكمله الآن في مكان واحد»، على أرفف السوبر ماركت أو في ذلك العدد المتنوع من المطاعم العرقية التي نجدها في أي مدينة غربية متوسطة الحجم. وكما يقترح، فإن هذا الحشد الثقافي مُناظِر لحشد وتجميع صور العالم المتاحة من خلال التلفاز أو في مدن الملاهي ذات الموضوعات المحددة theme parks. ومقتديا في ذلك ببودريار، نجده ينظر إلى ثقافة الغذاء العالمية على اعتبار أنها جزء من مجموعة من «صور المحاكاة التافهة» التي «نختبر من خلالها الآن جغرافية العالم بصورة غير مباشرة». لكنه يضيف قائلا إن هذا يحدث «بطريقة تعمل على إخفاء أي أثر بصورة شبه كاملة لمصدرها، وعمليات التصنيع التي أنتجتها، أو العلاقات الاجتماعية المتضمنة في إنتاجها» (Harvey 1989: 300). ومن جانبها، توسعت سوزان ويليس Willis في موضوع فصل السلع وتعميتها في تحليلها الرائع لبيئة السوبر ماركت. حيث تربط، على سبيل المثال، بين موضوعات التبريد، والتجميد، وتكييف الهواء كما تعايش أثناء السير حول ممرات السوبر ماركت، وبين التحكم في درجة الحرارة المستخدم في تقنيات الشحن التي تُحَضِر الفواكه الاستوائية إلينا:

> «نظرا إلى أنها تُبقى في حمام متواصل من الهواء المُبرَّد، فإن هذه الفواكه لا تكوّن رائحة، ولا تنمو عليها الحشرات، أو تتعفن، أو تتحلل. فتكييف الهواء يمثل وسطا للفصل يفصل الإنتاج الزراعي الخاص بالعالم الثالث عن حرارة العمل وحرارة السوق .... وتلفّ المنتج في النقاء المعقّم للعالم الأول وتقطع صلته بمكان الإنتاج. فالمتسوق الذي يدلف إلى السوبر ماركت مكيف الهواء ويختار بين ثمار البابايا، والمانجو، والأناناس، والموز... هو غير مدرك للعوامل وقوة العمل التي تقف وراء إنتاجها، تماما مثل السائح الذي تقتصر خبرته بالمكسيك على الجلوس في بهو فندق مكيف الهواء هناك». (Willis 1991: 51)

لكن الشيء الذي على درجة الأهمية نفسها مثل هذا النوع من الفصل هو الجانب الثقافي - السياسي، حيث أود التركيز على نظام آخر للفصل - وهو ذلك المتضمن في فصل تجربة الطعام عن التجربة الخاصة بالناحية المحلية للمستهلك. وهكذا، فالسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو كيف أن مجرد التوافر الواسع لكل هذه «الأطعمة العالمية» - أي أنواع العجائن، والبيتزا، والبرغر، والكاري، وصلصة الفلفل الأحمر، والأطعمة السريعة القلي، والكباب - كخيارات غذائية يومية، يسهم في التجربة العامة للاتوطين بالنسبة إلى مستهلكَيْنَا البريطانيَين الافتراضيَين؟

قد نفترض أن ذلك وبشكل واضح، وبالنسبة إلى معظم الناس، قد قوض حسا قويا بالارتباط بين الطعام الذي يأكلونه وموضعهم الثقافي الآني: حيث إن عدد مطاعم الوجبات السريعة الهندية يفوق الآن في بريطانيا عدد متاجر السمك وشرائح البطاطس (James 1996: 81). وعلى أي حال، فهذه قضية معقدة على اعتبار أنها تقوم على افتراض وجود علاقة بسيطة إلى حد ما بين النظام الغذائي، والمطبخ، وبين الإحساس بالانتماء الثقافي في المقام الأول. لكن هذا، على أي حال، يعد افتراضا يتسم بالتعقيد. وكما يجادل بيل وفالنتين، فإنه لا يوجد ارتباط أساسي سهل هنا، كما أن تحديد ملامح الانتماء المكاني من خلال الإشارة إلى العادات الغذائية مبني إلى حد كبير على الميثولوجيا الثقافية التي تُخْفِي أحداثا تاريخية معقدة تتسم بالتوفيق بين المعتقدات syncretic:

> «ليس هناك طعام وطني *أساسي*؛ فالطعام الذي ننظر إليه على أنه مُمَيِّز لمكان معين دائما ما يخبرنا بقصص عن الحركة والامتزاج ... وكل ما هنالك هو قائمة من الأطعمة المُجنَّسَة ... التي عدلت، وكيفت، وهجنت مع مرور الوقت. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تلك الأطعمة التي ننظر إليها على أنها تمثل وبصورة معُرفة جزءا من حس الهوية الخاص بأمّة معينة غالبا ما تُخْفِي وراءها أحداثا تاريخية معقدة من الروابط التجارية، والتبادل الثقافي، وبصورة خاصة النزعة الاستعمارية». (Bell and Valentine 1997:169)

وبغض النظر عن هذا التساؤل الكبير حول التدفق التاريخي المستمر لثقافة الطعام (مثلها مثل كل المظاهر الثقافية الأخرى)، فمن الواضح أنه يصعب في مجتمع متعدد الثقافات، ومتعدد الأعراق مثل المجتمع البريطاني في تسعينيات القرن العشرين، أن يزعم أن النظام الغذائي الوطني «التقليدي» هو لحم البقر المشوي، وحلوى البودنغ، والسمك ورقائق البطاطس، والشاي وشطائر الخيار، لأنه عن تقاليد مَن نحن نتحدث؟ ولا ينطبق هذا التساؤل فقط على المزيج العرقيّ للسكان الوطنيين، ولكنه ينطبق أيضا على اختلافات النظام الغذائي المتعلقة بالطبقة الاجتماعية.

وعلى أي حال، وبالنظر إلى كل هذه التحذيرات، فلا يزال هناك تحوّل مهم يجب تفسيره هنا، وهو الذي يربط ثقافة الطعام بتقدم الحداثة العالمية. ويمكننا فهم هذا، في المقام الأول، على أنه استمرارية وتعجيل لعملية تصنيع وعولمة الطعام المتزامنة التي سجلها غودي. وهذه العمليات الصناعية - من التعبئة، والتجفيف، والتجميد، والتغليف - ترمز إلى انقطاع *مادي* مهم في الجلب الروتيني للمواد الغذائية، والذي هو بالتأكيد جزء من العملية العامة الخاصة «باللاتضمين». وقبل حدوث هذه التطورات المؤسسية - التقنية، من الواضح أنه كان هناك اعتماد أكبر بكثير على الطعام المُصنَّع محليا. حيث إن واردات الأطعمة الغريبة كانت مقتصرة في الغالب على السلع الفخمة - والمتاحة فقط أمام النخبة قليلة العدد - التي كان من السهل حفظها في أثناء عملية النقل: مثل الشاي أو التوابل، على سبيل المثال. وهكذا، فمن الواضح أن العولمة، ومنذ تأثيراتها الأولى، تعمل على تقويض العلاقة *المادية* الوثيقة بين مصدر الطعام وبين الناحية المحلية. ومن المؤكد أن هذا التحول المحدد للحداثة قد اعتبر، بصفة عامة، على أنه أمر جيد: تحسين النظام الغذائي ليس فقط من حيث التنوع، ولكن من حيث التوافر المستمر.

وعلى أي حال، فقد كان لهذه التطورات أيضا تأثير ثقافي أكثر غموضا. لأن التوافر الحالي المستمر على مدار العام للأطعمة الطازجة المستوردة (بالإضافة إلى الاستخدام المتزايد للأطعمة المصنّعة) أدى إلى تبديد ما قد يُنظَر إليه على أنه رابطة إيجابية محددة بين النظام الغذائي والناحية المحلية، والتي تتحدد بصفة خاصة من خلال التقييد - من خلال قيود توافر الإنتاج المحلي. وتتخلص حالات الإمداد المستمر وغير المتمايز من التوافر المحدود للفواكه والخضراوات «في موسمها فقط»، وبهذا تُضعِف الرابطة الدقيقة بين المناخ، والفصل المناخي، والناحية المحلية، والممارسة الثقافية. وكما يذكّرنا ديلامونت، فقبل أن ينشر تصنيع الطعام، «كانت أوقات مثل وقت الحصاد؛ وولادة النعاج، وبداية موسم وضع الدجاج للبيض، ووصول باكورة ثمار الصيف، وما إليها، هي المحدّدات للنظام الغذائي في كل أنحاء أوروبا» (Delamont 1995: 28ff). وهكذا فإن إيقاعات وتوقعات وأوجه تمييز «تقويم غذائي» خاص بالوفرة الصيفية، والتدابير الاحتياطية لتعويض النقص الذي قد يحدث في فصل الشتاء، وأعياد الحصاد، والأطعمة الخاصة بأعياد الميلاد والفِصح، والتي تُسهِم في خلق حسّ حاد معين من الثقافة المحلية، تصبح مهددة بالاختفاء.

وفي المقام الثاني، يجب أن نكون قادرين على تبرير التأثير الخاص بالتسارع المذهل في تصنيع - عولمة الطعام في ثقافة السوبر ماركت التي تميزت بها العقود الثلاثة الأخيرة. وأعتقد أن بإمكاننا هنا اكتشاف شيء جديد تماما: ثمة نظام مختلف من الانتقال يعمل فيه اللاتوطين على أساس الأساطير الخاصة بثقافة الطعام، على درجة عمله نفسها بالاعتماد على ممارسات الاستهلاك الحقيقية. وما أعنيه بهذا هو أن الأفكار النمطية ذاتها التي تُعرِّف الطعام وتربطه، مثلا، بالثقافة الوطنية تصبح أضعف. ولنأخذ هنا مثال لحم البقر المشوي و«الهوية البريطانية». فعلى الرغم من أنه وبشكل واضح، في بريطانيا متعددة الثقافات الخاصة في تسعينيات القرن العشرين، يُمثِّل هوية محفوظة على مستوى الأسطورة أكثر من أنها محفوظة على مستوى الممارسة الحقيقية، فإنه وعلى الرغم من ذلك لايزال يحتفظ بدرجة ما من قوة الارتكاز الثقافية. ويتضح هذا، على سبيل المثال، في استمرار «أزمة المخاطرة» بنقل عدوى مرض جنون البقر (BSE) إلى قطيع الأبقار

البريطانية واحتمالات انتقال صورة من هذا المرض (CJDV) (*) إلى البشر. وتبدو ردود الفعل على هذه الأزمة كما لو كانت تُظهر شيئا أكثر من مجرد مخاوف حول المخاطر الصحية (Lupton 1996)، لتجَلب إلى السطح مظاهر من عدم الثقة في الهوية الوطنية. ويمكننا أن نجد الدليل على ذلك في تمثيل وسائل الإعلام الشعبية للحظر الذي فرضه الاتحاد الأوروبيّ على صادرات الأبقار البريطانية على أنه أكثر من مجرد تهديد اقتصادي، وكجزء من خطاب شعبي أوسع عن أن الثقافة البريطانية مُحاصَرة من قِبَل القوى العدائية المتماسفة الخاصة بالبيروقراطيين القابعين في بروكسل. وقد أدى الحظر الذي فرضته الحكومة البريطانية العام ١٩٩٧ إلى بيع «لحم الأبقار المختلط بعظم» beef on the bone إلى تحفيز المزيد من التعبيرات عن المرونة التي تتسم بها أسطورة الهوية الغذائية هذه. وعلى سبيل المثال، فقد بُررت الأمثلة المنطوية على الاستهزاء المتعمَّد من جانب بعض القصابين وأصحاب المطاعم بالتشريع على اعتبار أنها تحد ليس فقط لتعدي الدولة على «الحريات المدنية»، ولكن أيضا لهجومها على «تقليد» يربط بين الاستقلالية النمطية الموهومة للشخصية الإنجليزية وبين «الحقوق الثقافية» في امتلاك نظام غذائي تقليدي يعتمد على لحوم الأبقار (مثل استخدام «آكلي لحوم البقر» للدلالة على عناصر الحرس الملكي البريطاني، و«جون بول (الثور)» John Bull للإشارة إلى المواطن البريطاني التقليدي، وما إليها).

ومع ذلك، فعلينا أن نضع هذا النوع من رد الفعل ضمن سياق يعد فيه تناول «لحم البقر البريطاني» الآن مجرد جزء بسيط من ثقافة غذائية تعددية بالكامل في بريطانيا، والتي يُعبر عنها في أطعمة محلات السوبر ماركت، وفي ذلك المدى المتنوع من كتب الطهي الكوزموبوليتانية التي يمكن أن نجدها بالقرب من طاولات الدفع (في السوبر ماركت)، وفي الكمية المتزايدة من المطاعم العرقية أو «الهجينة». ويُعبِّر ستيفن مينيل عن التضمينات الثقافية لهذه الفكرة بشكل جيد عندما يقول إن هذه «التعددية المطبخيّة تعد المقابل لشيء مألوف بدرجة أكبر في الفنون: وهو عدم وجود نمط سائد منفرد» (Mennell 1985, quoted in Lunt and Livingstone 1992: 98). وتمثل هذه، على ما أعتقد، نقطة رئيسية. فالنظام الغذائي البريطاني «التقليدي» الذي يتمثل في «وجبات العشاء المكوَّنة

(*) Variant Creutzfeldt-Jakob Disease.

من لحم البقر المشوي»، والسمك ورقائق البطاطس، والفطائر المحشوة بالمربى لم تختف. وعلى أي حال، ففي حين أنها حتى الخمسينيات والستينيات ربما تكون قد شكلت «نمطا» شبه موحد تقريبا بالنسبة إلى أكثر السكان، إلا أنها توجد اليوم كخيار استهلاكي واحد من بين نطاق واسع من الخيارات الأخرى. وقد يجادل المرء بأن العلاقة بين مثل هذه الأطعمة و«نمط حياة بريطاني» معيَّن تظل واهية في أضعف الإيمان - إذ تبقى فقط في صورة خيار صريح يتعلق بنمط الحياة ضمن خيارات أخرى - أي «تناول الطعام البريطاني» مقارنة بتناول الطعام الأمريكي، أو الإيطالي، أو الصيني، أو التايلندي، أو الصيني، أو الهندي؛ وتناول الطعام في مطاعم هاري رامسدين مقارنة بمطاعم ماكدونالدز أو بريه آمونجيه (*) (٧)، وهذه ليست فقط مسألة تتعلق بـ «النمط» الاجتماعي - الترفيهي لتناول الطعام، أي «تناول الطعام في المطعم». ويتجلى هذا أيضا في بعض كتب الطهي العملية الأكثر مبيعا خلال عقد التسعينيات، والمُوجَّهة نحو سوق متنامية تُسلِّم بالأطعمة الكوزموبوليتانية كخيارات يومية مناسبة. وأحد الأمثلة الجيدة على ذلك هو كتاب نايجل سلاتر ***تعلّم الطبخ في ثلاثين دقيقة*** (*The Thirty Minute Cook*)، والذي اتخذ كعنوان ثانوي له ***أفضل أنواع الطبخ السريع في العالم***. وأسلوب سلاتر هو أسلوب يُظْهر (ويستفيد من) ألفة سهلة ومُسلِّمة بمدى واسع من المكونات العِرقية والأنماط الغذائية المختلفة. فعلى سبيل المثال، ومن خلال اجتنابه للأصالة لمصلحة الجدية، أي الاختيار وفقا لمبدأ «قم بإسعاد نفسك»، يكتب قائلا: «هل يهم حقا إن كنت أتناول وجبة العدس المتبل الخاصة بي على خبز النان naan الهندي باستخدام شوكة وسكين مثل تناول الفول على الخبز المحمص؟ [أو] إذا اخترت تناول المكرونة الصينية باستخدام الملعقة والشوكة، على الطريقة الإيطالية، بدلا من ترك العصير يتقطر على ذقني ويتساقط على الطاولة في حالة ما إذا استخدمت العودين الصينيين؟» (Slater 1994: 9). والشيء المدهش فيما يتعلق بهذا هو الافتراض الضمني بوجود ذوق كوزموبوليتاني *روتيني* لدى قرائه، يمتد إلى القلق البسيط من أن البعض قد تكون لديهم هواجس تتعلق بالحفاظ على الأصالة الثقافية لأساليب تناول الطعام الغربية حتى في سياق مطبخهم اليومي المحلي. وهذا، بالتأكيد، بعيد تماما عن أي افتراض بسيط عن تعزيز الطعام للهوية الوطنية.

(*) Pret a Manger: تعني الطعام السريع بالفرنسية [المترجم].

وقد ينظر إلى الطريقة التي «تفترس» بها هذه الانتقائية الكوزموبوليتانية الدنيوية أسطورة الطعام الوطني ضمن إطار أوسع على أنها مثال على تحول «التقليد» في الحداثة الانعكاسية. وبالتالي، فإن معادلة «لحم البقر والهوية البريطانية» خلال عقد التسعينيات تواجه خطرا مزدوجا: من التهديدات بشأن إصابة قطيع الأبقار البريطاني بمرض جنون البقر (BSE) - والذي يشير إلى «تلوث» رمزي ولكنه كبير لخرافة النقاء الوطني، وهو الأمر الأكثر أهمية، من الطبيعة المتزعزعة للأساطير المتعلقة بالهوية الغذائية ذاتها. وفي إطار تعددية الأسلوب التي يحددها مينيل، فإنه من المؤكد أن صور الربط بين الطعام والدولة توجد اليوم ليس «كطبيعة ثانية» لم يتحقق من صحتها، ولكن «كتقاليد تتسم بالوعي الذاتي» - وكما يُعبِّر جيدنز عن ذلك (38 :1990)، تقاليد «ذات مظهر خادع».

ولابد، بطبيعة الحال، أن يقرّ مثل هذا التعميم بمستويات مختلفة من الخصوصية ضمن السياقات الوطنية - الثقافية وحتى الإقليمية المختلفة. وقد يعايش تأثير القوى اللاتوطينية المسرِّعة اليوم بدرجة أقل قوة ووضوحا في البلدان - أو حتى في المدن - التي كانت الثقافة الغذائية فيها تاريخيا أكثر انتقائية وانفتاحا على التأثيرات الخارجية: على سبيل المثال في المزج الهجين الطويل الأمد بين طعام الشوارع التي ترتبط بتقليد تجاري موحد، وبين موجات الهجرة الاستعمارية التي يصفها هانرز (Hannerz 1996) في حالة مدينة أمستردام. وتتناقض هذه الحالة بصورة حادة مع الاستثمار المتواصل والعميق للمضمون الثقافي/«الروحي» في سلعة رئيسية رمزية، والذي يمكن رؤيته في مركزية تناول الأرز بالنسبة إلى الهوية الثقافية اليابانية كما وصفها أوهنوكي - تيرني (Ohnuki- Tierney 1993) (Bell and Valentine 1997: 179 - 81). وعلى أي حال، فعلى الرغم من هذه السياقات التاريخية المختلفة للثقافات المستقبلة، يبقى واضحا أن القوى اللاتوطينية موجودة في الثقافة الغذائية لكل الأمم الغربية، وأنها تنتشر بسرعة إلى القطاعات الأكثر ثراء من العالم الثالث (Classen 1996).

ومثل الجوانب الأخرى للاتوطين التي ذكرناها، ينطوي التحول في الثقافة الغذائية على مزيج أكثر تعقيدا من الفوائد والتكاليف المحسوسة. ومن المرجح أن عددا قليلا فقط قد يختار العودة إلى النظام الغذائي البريطاني الرتيب،

والمُمِلّ، وربما غير الصحيّ إلى حد ما، وبالتأكيد تلك الفترات الدورية من نقص الطعام الذي اتسمت به الأزمنة السابقة (Drummond and Wilbraham 1991). وخلال عقد التسعينيات، وحدها تلك القلة القليلة ممن حاولوا أن يكونوا مكتفين ذاتيا أو أن يعتمدوا فقط على الأطعمة الطازجة المنتجة محليا هم من عايشوا ما كان ذات مرة أحد الملامح العادية للثقافة الغذائية – ونقصد بذلك «فجوة الجوع» التي تحدث في الربيع بعد نفاد كثير من الأطعمة المُخَزَّنة، وقبل وصول محاصيل الموسم الجديد. وبالإضافة إلى هذا التوافر المتزايد والاختيار بين أنواع الطعام يحتمل أنه كان هناك أيضا – على الرغم من أننا نُقرّ بأن هذا تخمين مفعم بالأمل – درجة معينة من اضمحلال التقوقع الثقافي: ومع التلاشي التدريجي لصور التحيز ضد أطعمة بعينها (الروث الأجنبي!)، قد تختفي معها أيضا الصور الأوسع للغلو في الوطنية (الشوفينية) وربما حتى عناصر العداء تجاه الممارسات الثقافية للأقليات العرقية.

ولكن من الناحية الأخرى، فإن عولمة صناعة الغذاء، مع تحويلها لموضع السيطرة من المحلي إلى العالمي، تطرح مجالات جديدة من القلق والارتياب. فعلى سبيل المثال، فإن الحس العام بالمخاطرة، المتضمن في الاستهلاك، قد تزايد بالتأكيد – من الأزمات الدورية من تلوث السلسلة الغذائية («حَمَل تشيرنوبل» Chernobyl lamb، و«لحم البقر المصاب بمرض جنون البقر»، والسلالات الجديدة من أنواع الإنفلونزا التي ارتحلت من الدجاج الصيني في هونغ كونغ، والذراري strains الجديدة التي ظهرت في اسكتلاندا من جراثيم الإشريكية القولونية E. coli، ومنتجات الذرة الأمريكية المقاومة للمضادات الحيوية) إلى الشكوك العميقة حول الاستخدام الواسع النطاق لمبيدات الحشرات في الصناعات الزراعية، ومعالجة الطعام بالإشعاع وطرق الحفظ الأخرى. وبطبيعة الحال، فإن مفاهيم مخاطر الطعام نادرا ما تقتصر على المجتمعات المُعولَمة المعاصرة. وعلى اعتبار أن خطورة التسمم الغذائي نتيجة للجهل بالقواعد الصحية السليمة كانت متوطنة في مجتمعات ما قبل الحداثة، كما يعود تاريخ الغش المتعمد للأطعمة من قِبَل المورِّدين إلى المجتمعات الإغريقية والرومانية القديمة على الأقل (Goody 1997: 351).

لكن الجديد هنا هو كل من فقدان السيطرة المحلية على الطعام والنظام الغذائي من ناحية، والطريقة التي يصبح بها هذا الأمر بصورة دورية معلما ثقافيا على أنه «أزمة» - كتهديد لطبيعية الحياة التي نحياها فيما بين «الأنظمة الخبيرة» المتماسفة (الفصل الثاني). وأحد الأمثلة الجيدة على هذا هو خطبة أوبرا وينفري الشهيرة في أبريل من العام ١٩٩٦ التي وجَّهتها إلى جمهور برنامجها الحواري الذي يُقدَّم بعد الظهر حول الممارسة المتمثلة في تغذية الأبقار المستخدمة لإنتاج اللحم بفضلات الماشية المذابة، والمخاطر التي تترتب على ذلك، والتي تتمثل في إصابة القطعان الأمريكية بمرض جنون البقر: «والآن، ألا يهمُّكم كل هذا ولو قليلا؟ لقد جعلني أتوقف تماما عن تناول أي شريحة إضافية من الهامبرغر. لقد جعلني أتجمد في مكاني!» (quoted in Coles 1998: 3). ويمكن النظر إلى ملاحظة أوبرا وينفري هذه - التي يُعْزَى إليها بشكل شهير تعجيل حدوث انهيار في مبيعات لحوم الأبقار بالولايات المتحدة، والتي كانت موضوعا لقضية قانونية رفيعة المستوى - على أنها شرخ في علاقات الثقة الروتينية للحداثة العالمية والذي يمكن مقارنته، من دون الكثير من المبالغة، بالأزمات المالية المفاجئة «الكارثية». لأنه إذا كان لم يعد من الآمن تناول شرائح الهامبرغر - والتي تمثل أكثر من المقابل الثقافي الأمريكي للحم البقر المشوي - فما الذي يمكننا أن نثق به إذن؟

في الواقع، إن الحوادث المشابهة لهذه (والتي توضح أيضا، وبشكل عرضي، التشابك البيني المعقد للبُعد الثقافي مع الأبعاد الأخرى للحداثة العالمية) تحتاج إلى أن ننظر إليها على اعتبار أنها اقتحامات مفاجئة لعملية سابقة، وأكثر إزمانا، تتعلق بالتفاوض غير القائم على أساس سليم حول علاقات الثقة مع «الأنظمة الخبيرة» المتماسفة. وأحد الأمثلة الأخرى على ذلك هي قضية استخدام المواد الغذائية المُعدَّلة جينيا - مثل الطماطم وصلصة الطماطم، والصويا - حيث تُدخل بشكل تدريجي إلى متاجر السوبر ماركت في الولايات المتحدة وأوروبا. لاحظ هنا تنامي الممارسة التي تتمثل في تقديم نشرات تحتوي على المعلومات الخاصة بالمنتج لمثل هذه المنتجات المثيرة للجدل في متاجر السوبر ماركت كوسيلة لطمأنة المستهلكين. وفي الواقع، لقد أسهمت تلك المخاوف في ظهور عدد من ممارسات «إعادة التضمين» في الثقافة الغذائية: فعلى سبيل المثال، توجَّهت حركة الزراعة العضوية إلى

الإنتاج والتسليم المحلي («برامج الصندوق المحلي»)، والبحث عن بدائل للتسوق في متاجر السوبر ماركت، والجمعيات التعاونية الغذائية، وما إليها (Belasco 1993).

ومن دون توسيع هذه المناقشة لما هو أبعد من هذا، أعتقد أنه من الممكن أن نقول على نحو معقول بأن هناك نمطا مميزا من التجربة اللامتوطنة عبر مجموعة متنوعة من الأنشطة اليومية في المجتمعات الصناعية «المتقدمة» مثل بريطانيا في أواخر القرن العشرين. وعلى الرغم من أن اللاتوطين، كما رأينا، له جوانب مختلفة، فإن إحدى الخصائص المميزة له تتمثل في إضعاف أو حل الرابطة بين الثقافة المعيشة بصورة يومية وبين الموقع المكاني. وعلى أي حال، فلا يُستشعر ذلك بصورة نموذجية على أنه مجرد خسارة أو تنافر ثقافي، بل كمزيج معقد ومبهم: من الألفة والاختلاف، ومن توسيع الآفاق الثقافية والشعور المتزايد بسرعة التأثر، ومن الوصول إلى «العالم هناك في الخارج» مصحوبا باختراق لعوالمنا الخاصة، ومن الفرص الجديدة والمخاطر الجديدة.

لكن الشيء الذي حاولت التشديد عليه أيضا هو الطبيعة *الدنيوية* لهذه التجربة. ويبدو لي أنه، بالنظر إلى كل التحولات العميقة في التجربة الثقافية، فإنها لا تجرب بصورة نموذجية كتغيرات هائلة ولكنها، وعلى العكس من ذلك، تُستوعب بسرعة ضمن الحالة الطبيعية، ومن ثم تُدرك - مهما كان ذلك مشكوكا في صحته - على أنها «الطريقة التي تسير بها الحياة»، وليس كسلسلة من الانحرافات عن الطريقة التي كانت عليها الحياة أو تلك التي يجب أن تكون عليها. ولهذا السبب، فإن بعض محاولات وصف التجربة العامة للحداثة الثقافية - على سبيل المثال صور مارشال بيرمان (1982) حول انحلال - أو «ذوبان» - الصلابة الثقافية، والمأخوذة من ماركس، أو صور الاضطراب الهائل الحديث أو «*الإعصار الاجتماعي*» *tourbillon social* المأخوذ من روسو - تعد محاولات مضلِّلة بعض الشيء في إضفائها للصبغة الدرامية. وفي حين أنهم قد يصفون *ظروف* التجربة الاجتماعية الحديثة (العالمية)، فإنه يبدو لي أن التجربة نفسها هي وبشكل عام (في الغرب على الأقل) مشحونة أو درامية بدرجة أقل، فسرعة التحولات - وحتى «الأزمات» المتقطِّعة - شيء يمكن للناس العاديين في كثير من الأحيان تقبله خلال تقدمهم الثقافي.

أوجه الاعتراض على اللاتوطين

بعد أن رسمنا بعض جوانب ما يمكن اعتباره على أنه لاتوطين، أود أن أتناول بعض الاعتراضات التي قد تطرح، ضد كل من الفكرة نفسها وضد تطبيقها العام الواسع على تحليل العولمة الثقافية.

خرافة النزعة المحلية لما قبل الحداثة (*)

يتعلق الاعتراض الأول بالافتراض الرئيسي الذي يقوم عليه المفهوم ذاته: فمن الواضح أن اللاتوطين يفترض وجود رابطة وثيقة بين الثقافة والمكان، والتي تسبق عملية العولمة. لكنه من المحتمل أن يفنّد هذا الافتراض بطرق معينة. فقد أشار مورلي وروبنز (1995)، على سبيل المثال، إلى أحد المؤلفات النقدية في علم الأنثروبولوجيا، والذي يُفنِّد ما يمكن أن نسميه «بالانحياز المحلي النزعة» للعلم [٨]، والذي ظهر إلى حد ما كنتيجة لمقتضيات طرق العمل الميداني الخاصة به. وتتكون هذه النزعة المحلية من مجموعة من الافتراضات حول المحدودية، و«التجذّر»، والتقوقع، و«النقاء» الذي تتسم به (بشكل خاص) ثقافات ما قبل الحداثة. ويستشهد مورلي وروبنز بالتحديات المطروحة لمثل هذه الافتراضات في مناقشات جيمس كليفورد، على سبيل المثال (والتي عرضناها في الفصل الأول)، والتي تقول بأنه يجب النظر إلى الثقافات على أنها «ثقافات مسافرة» «تتفاوض مع نفسها في العلاقات الخارجية بنفس قدر العلاقات الداخلية» (Clifford 1992, cited in Morley and Robins 1995: 129) وبنفس الدرجة ككليات جمعية «متركِّزة» في القرى التي يميل الباحثون الأنثروبولوجيون الميدانيون إلى دراستها. وينطوي هذا على نقد لدلالة المصطلح «بلدي» native الذي تصاحبه فكرة ثبات الموقع، وهو أمر يرفضه أرجون أبادوراي Appadurai على نحو قاطع: «إن السكان المحليين، وهم ناس محصورون في الأماكن التي ينتمون إليها وبفعلها، وجماعات لم يلوثها الاتصال بعالم أكبر، ربما لم يوجدوا قط» (quoted in Morley and Robins 1995: 128).

وكما يلخِّصها مورلي وروبنز، فإن التضمينات الأوسع لهذا الانتقاد للنزعة المحلية الأنثروبولوجية هي أننا يجب أن نرفض كل صور «الثقافة [الثقافات] النقية، والمتجانسة داخليا، والأصيلة، والمحلية»،

(*) The Myth of Pre- modern Localism.

وأن نقرّ بأن «كل ثقافة قد استوعبت في الحقيقة عناصر أجنبية من مصادر خارجية، وأن هذه العوامل المتعددة قد «جُنست» تدريجيا ضمن إطارها» (ص 129 - 130).

ويعد هذا نقدا صحيحا ومُهما، والذي - كما سنرى لاحقا - له دلالته أيضا بالنسبة إلى الطريقة التي يصاغ بها التهجين الثقافي. وتتمثل قوته ضمن السياق الحالي في جعلنا حساسين تجاه التضمين المحتمل الذي يقول بأن اللاتوطين يتضمن ارتدادا عن الطريق القويم - أي انفصام العلاقة «الطبيعية»، البريئة، والأصلية بين الثقافة والمكان. وفي الواقع، قد يبدو استخدامنا لصياغة غارسيا كانكليني - فقدان العلاقة «الطبيعية» بين الثقافة والأقاليم الجغرافية والاجتماعية - مستحقا للوم بشكل خاص في هذا الصدد، لولا علامات الاقتباس التهويلية (*) المهمة.

لكنني أعتقد، على أي حال، أن هذا تضمين يمكننا تجنُّبه. فمن المؤكد أن اللاتوطين الذي ذكرناه كمثال ينطوي على الابتعاد عن حالة سابقة، والتي كانت تربط التجربة الثقافية بالمكان بصورة أوثق، لكنَّ هذا لا يُشتَرط أن يكتنف بالضرورة ذلك النوع من الأساطير المتعلقة بالبلدية indigenousness، والتي انتُقدت بوجه حق. وتكمن القوة الأكبر لهذا النقد في النظرة المتعمقة النظرية الاسترجاعية عبر الفاصل بين الحداثة و«التقليد». وفي حين أنه من الصحيح أن نظرية الحداثة العالمية التي تقوم على التماسف الزماني - المكاني تفرض قيودا مكانية أكبر على التفاعل الاجتماعي، وبالتالي تحديدات أكثر محلية للتجربة الثقافية في مجتمعات ما قبل الحداثة، كما رأينا في الفصل الثاني، وهذا لا يتعارض مع إقرار بالتحركية النسبية (التي غالبا ما تكون مدهشة) لبعض أجزاء هذه المجتمعات. وهكذا، فإن الحديث عن وجود روابط وثيقة بين الثقافة والإقليم لا يعْنِي الإشارة ضمنا إلى التقوقع أو إلى إغفال التأثير الخارجي المنشأ على اعتبار أنه، بصورة أو بأخرى، من ثوابت التجربة والممارسة الثقافية. لكن المقصود هنا، وعلى الرغم من ذلك، هو أن هذه كانت تمثل *طبقات* مُختلفة من المجتمع كان فيها بعض

(*) scare quotes: علامات اقتباس تستخدم بصفة خاصة للتعبير عن التشكك أو السخرية بعبارة ما [المترجم].

«الانفتاح على العالم» المُتَاح لنا، لا يعدو أن يكون مجرد احتمال. وقد تجلَّت «الناحية المحلية» بالمعنى الخاص بأهمية البيئات وأنماط المُنَاخ المادية المحلية، وملامح المنظر الطبيعي، والعادات والممارسات، واللهَجَات اللُغَوية، والثقافة الغذائية، والتعديلات المعينة لأنظمة المعتقدات الدينية الأوسع... إلخ، بوضوح وبشكل أكبر في مثل هذه الثقافات. وعند مقاومتنا للخرافات حول البلدية، يجب ألا ننتقل إلى النقيض الآخر فنسقط من حسابنا كل هذه الأمثلة الواضحة على أهمية الناحية المحلية في مجتمعات ما قبل الحداثة.

ولهذا السبب، إذن، فإن اللاتوطين يبدو لي كطريقة صالحة لفهم نَمَط التجربة الثقافية الذي تَتَفَرد به الحداثة العالمية، والذي يتمايز عن الخواص *العامة* التي تتمثل في المرونة، والتحركية، والتفاعلية، والتي يمكن عزوها إلى كل الثقافات التاريخية. كما أنه يُمكِن بالإضافة إلى ذلك الاعتراض بأن الأمثلة التي تناولناها أعلاه على اللاتوطين هي، على أي حال، أمثلة معاصرة للغاية - على اعتبار أنها حركات تحدث ضمن إطار المجتمعات الحديثة أكثر من أنها أمثلة تمتد عبر الفاصل بين الحداثة/ما قبل الحداثة. هل يعرض هذا بأي حال من الأحوال للخطر نظريَّة الحداثة كحِقبة مُعولِة بالمقارنة مع الحِقَبْ السابقة؟ حسنا، لا أعتقد ذلك. فالنظر إلى اللاتوطين على أنه أمر تتفَرد به المجتمعات الحديثة يعني النظر إليه على أنه حالة ثقافية *فعَلت* من خلال الانتقال إلى الحداثة الاجتماعية. لكن هذا لا يلمّح، على أي حال، إلى أن الحداثة هي عملية أُنجزت بالفعل، كما أنه من المعقول بدرجة أكبر النظر إليها على أنها عملية مُتطوِّرة ومُستمرَّة، باتباع مفهوم ثيربورن للحِقبَة على اعتبار أنها رُقْعَة مُمتدَّة و«مفتوحة من كل الجهات» (الفصل الثاني). وهكذا، فبوسعنا النظر إلى التغيُّرات التي ذكرناها كدليل على المُعدَّل المُتسارِع الذي تغير به العَولَمَة نزعاتنا المحلية الثقافية الحديثة. وبالتالي فإن مفهوم اللاتوطين يمثل في الوقت نفسه طريقة لتفسير «الحالات المُمكِّنَة» المستبطنة للثقافة المعاصرة العالمية، ولوصف وإدراك الظواهر الثقافية التجريبية التي تواجهُنا في تلك التَحوُّلات السريعة بشكل مُربِكَ، والتي تتَّسِم بها تلك المرحلةَ من الحداثة التي نعيشها حاليا.

تباين اللاتوطين

لكن هناك مجموعة مهمة أخرى من التساؤلات التي يمكن إثارتها في ما يتعلَّق بفكرة اللاتوطين. وتتركز هذه التساؤلات حول الاستفسار عمن نصف تجربته. من الذي يُشارك في الثقافة المُعَولَمَة، ومن الذي يستبعد عن المشاركة فيها؟ وهل تُعدّ فكرة اللَاتوطين قابلة للتعميم بأي شكل مفيد؟

في اتباعنا للمسار التخيُّليّ لمثل هؤلاء الأشخاص الكوزموبوليتانيين الكاريكاتوريين الذين تحدَّث عنهم ويليامز - وهم أفراد أثرياء، ومتعلمون و(بيض؟)، ومنتمون إلى الطبقة الوسطى، وغربيون، و«يمتلكون ثروة معلوماتية» - فإننا نكون بالكاد قد تناولنا قطاعا واسعا عبر الوضع الاقتصادي - الاجتماعي والتجربة الثقافية. وبالتالي، هناك خطورة تتمثل في أن الحديث عن التجربة اللامُتوطِّنة قد يكون حصريا بعض الشيء. ولقد عبَّرت دورين ميسي عن هذه الفكرة بشكل واضح للغاية، حيث تجادل بأن هناك «هندسة للقوة» power geometry تُميِّز العولمة، والتي فيها يكون «بعض الناس مسؤولين عنها بدرجة أكبر من غيرهم؛ إذ يقوم البعض باستهلال التدفقات والحركة، في حين لا يفعل آخرون ذلك؛ كما قد يكون البعض أقرب للطرف المُستقبِل للعولمة من الآخرين؛ وقد تقوم بسَجن البعض منهم فعليا» (Massey 1994: 149). وبالنسبة إلى ميسي، يُعدّ «أفراد النخبة الذين يسافرون على متن الطائرات الخاصة، وأولئك الأشخاص الذين يقومون بإرسال واستقبال الفاكسات ورسائل البريد الإلكتروني، ومن يُدعون لحضور المؤتمرات الدولية ....» هم اللاعبون المحظوظون في عملية العولمة. لكن ميسي تقارن مجموعة الصفوة هذه بكل تلك الأعداد الغفيرة التي تتأثر بالعولمة ولكنها لا تسيطر على هذه العملية، بدءا من العمال المهاجرين وساكني الأكواخ في العالم الثالث ووصولا إلى «ذلك الشخص المتقاعد الملازم لسريره في مدينة داخلية من هذا البلد، الذي يتناول رقائق البطاطس والسمك على طريقة أفراد الطبقة العاملة البريطانية من مطعم صيني للوجبات السريعة، ويشاهد فيلما أمريكيا على جهاز تلفاز ياباني الصنع، والذي لا يجرؤ على الخروج من بيته بعد حلول الظلام. وعلى أي حال، فقد تم قطع وسائل المواصلات العامة» (Massey 1994:149).

تعد العولمة عملية *غير متكافئة*، ليس فقط لأنها تشتمل على «رابحين وخاسرين» أو لأنها تقوم بإنتاج كثير من الأشكال المألوفة للهيمنة والتبعية، لكنها غير متكافئة أيضا من حيث إن التجربة الثقافية التي تقوم بتوزيعها مُعقَّدة ومُتنوِّعة بدرجة كبيرة. وهكذا، فمن المهم ألا نخلط بين ذلك الشريط الضيِّق من التجربة الثقافية الخاص بنا، وبين التجربة الثقافية بأكملها، وذلك عندما نُصبِح مبهورين بالتكنولوجيا وبأسلوب الحياة المُتاح أمام من «يمتلكون ثروة معلوماتية» (وهو الإغراء الذي يتعرَّض له الأكاديميون على وجه الخصوص، كما توضِّح ميسي). وقد أطلق كل من مورلي وروبنز تحذيرا مشابها، حيث قالا إنه بالنسبة إلى بعض الجماعات الاجتماعية، ومن دون الحصول على التقنيات الجديدة للنقل والاتصالات، قد تنطوي الحداثة في الواقع، وبعيدا كل البعد عن أن تكون توسيعا للآفاق، على تضييق وتقييد للتجربة، «حيث تُنقص فُرَصَهم الحياتية تدريجيا، ويظلُّون عالقين بصورة متزايدة في الأقاليم متناهية الصِغَر التي ولِدُوا بها» (1995: 219). وبالإضافة إلى ذلك، فإن المثال الذي في بالهم هو ليس ذلك الخاص بالمتقاعدين البريطانيين المُنعزِلين، ولكنه الخاص بالشبان الأمريكيين من الزنوج واللاتينيين - كما تصورهم أفلام مثل *أولاد في الحيّ* (*) للمُخرِج جون سينغلتون، والذين بالنسبة إليهم «تعتبر الناحية المحلية في الحقيقة هي المصير، وحيث يمتد الأفق - بعيدا كل البُعد عن أن يكون عالميا - ليشمل حدود «الحي فقط» (مرجع سابق).

وكما تؤكد دورين ميسي، فإنه ليس ثمة نقاط أخلاقية/ سياسية، ولكنها نقاط *مفاهيمية*. لأنه إذا لم يكن هناك مستوى أساسي تُعمم عنده فكرة اللاتوطين عبر التقسيمات الجغرافية، والاقتصادية، والاجتماعية؛ فإنها ستفقد كثيرا من قوتها وجاذبيتها كمنظور للتضمينات الثقافية للعولمة. وإذا كان اللاتوطين هو مجرد وصف للتجارب الخاصة بالقطاعات الأكثر ثراء، وتحركية، وغنى بالمعلومات، والموسرة ماديا، من أجزاء العالم الأكثر تقدما من الناحية الاقتصادية، فإنه بهذا يصبح وصفا ثقافيا غير صالح، ولكنه، بأحد المعاني، يفقد كثيرا من زعمه بأنه وصف لتجربة ثقافية *مُعولَمة*. إذ، أليس من الواجب بالنسبة إلى العولمة أن تكون عالمية في نطاقها؟

(*) Boyz N the Hood.

حسنا، أعتقد أنه *من الممكن* الإجابة على هذه الاعتراضات بطريقة تحافظ بصورة ما، ولو ضمن حدود معينة، على القابلية العامة للتطبيق التي تتّسم بها فكرة اللاتوطين. في المقام الأول، يمكننا أن نوافق بسهولة على الثغرة الرئيسية في هذا النوع من النقد - وهي أن العولمة هي في كل جوانبها عملية غير متكافئة: تميِّز البعض، وتحرم آخرين، وتستنسخ القديم وتُقدم الجديد من أنماط الهيمنة والتبعية. لكن لاحظ أننا بهذا نُقرّ بأن العولمة تمتلك مستوى أساسيا من *قابلية التطبيق* على أكثر الناس الذين يعيشون في العالم اليوم. ولا تتعلق مناقشة ميسي حول «هندسة القوة» الخاصة بالعولمة، على سبيل المثال، بالاستبعاد (الإعفاء؟) من هذه العملية، ولكنها تتعلق بالوصول المتمايز لسبل التحكم في الأحداث *ضمن إطار* تلك العملية.

وإذا كان هذا صحيحا في حالة الاقتصاد السياسي للعولمة، فإنه ينطبق أيضا على جانبها الثقافي. ويمكننا أن نلاحظ أن اللاتوطين واسع للغاية من حيث قابليته للتطبيق، في حين أنه غير متكافئ في نتائجه. وهكذا، فلو أخذنا عوامل التمييز الاجتماعي (الخاصة بالعرق، والنوع، والعمر) في المجتمعات المتقدمة، فسيتضح أن بعضها يعيش ثقافة لاتوطينية بصورة أكثر كثافة، وأكثر نشاطا، وأكثر إمتاعا (بصورة متوازنة) من الآخرين. ونجد مثالا على هذا في المسافة بين زوج ويليامز «الشاب، المحترف، المُوسَر الحال»، وبين المتقاعد الذي تحدثت عنه ميسي. لكنه سيكون من الخطأ أن ننظر إلى تجربة اللاتوطين على أنها شيء لا يصل سوى إلى عتبة معينة من الأفضلية الاجتماعية - الاقتصادية، والتي يوجد فوقها تحول نحو «الحيز الفائق» hyper- space الخاص بنمط الحياة «الكوزموبوليتاني»، بينما يوجد أسفلها استبعاد بسيط من عملية العولمة ككلّ، وثمة *طبقة* مختلفة من التجربة.

ونحن عُرضَة لارتكاب هذا النوع من الأخطاء عندما نبالغ في التشديد على تقنيات العولمة، وعندما ننظر إليها على أنها شيء «يمكن شراء جزء منه» عن طريق ابتياع أحدث أجهزة (وبرامج) الاتصال. لكن، كما حاولنا التأكيد على ذلك، فإن استخدام مثل هذه التقنيات هو مجرد جزء واحد مما يشتمل عليه اللاتوطين. وعلى القدر نفسه من الأهمية التي قد تكون عليها تماما، على سبيل المثال، نجد التجربة الخاصة بتحول البيئة الثقافية المحلية، الذي يحدث نتيجة لإغلاق مصانع الصناعات الثقيلة القديمة في مناطق الطبقة

العاملة، بينما تنتقل مثل هذه الصناعات إلى أماكن أخرى من العالم. أو، كجزء من العملية ذاتها، «إدخال» صناعات جديدة ذات ثقافات عمل مختلفة إلى هذه المناطق نفسها (مثل مصانع السيارات اليابانية في البلدان الأوروبية). أو مرة أخرى، تحويل منطقة أكثر قاطنيها هم من البيض أبناء الطبقة العاملة إلى منطقة متعددة الأعراق، والذي يحدث نتيجة لهجرة العمالة. ستتضمن كل هذه الأمثلة جوانب تتعلق بنزع التجربة الثقافية من التحديدات المحلية، لكن أيا منها لا يرتبط مباشرة باستخدام تكنولوجيا الاتصالات، ومن الواضح أيضا أن أيا منها لا يمثل تجربة «شراء جزء منها» عند مستوى معين من الرخاء ويُسرٌ الحال. وقد نتأمل في هذا الخصوص أن شخصا بريطانيا أبيض في مجتمع عامل متعدد الأعراق قد يمتلك القدر نفسه من الاتصال المباشر بثقافة الغذاء العالمية من خلال التسوق في المتجر الآسيوي المحلي، الذي حلَّ محلّ «متجر الناصية»، الذي قد يحصل عليه شخص من الطبقة المتوسطة يتجول عبر ممر الأطعمة العرقية في متاجر سانزبيري أو ويتروز Waitrose.

والنقطة الثانية التي يجب توضيحها في ما يتعلق بقضية الوصول إلى التكنولوجيا هي أن اللاتوطين، وبصورة قابلة للنقاش، يصحب بمستويات منخفضة نسبيا من التقدم التكنولوجي الذي ينتشر الآن على نطاق بالغ الاتساع (في العالم المتقدم على الأقل)، وبالتالي يمثل أيضا جزءا من الحياة اليومية للأغلبية. وهكذا، فإن هؤلاء الذين استبعدوا في هذا الإحصاء سيمثلون تلك القلة القليلة التي لا تستخدم الهاتف مطلقا أو التي لا تشاهد التلفاز على الإطلاق. وهذه هي وجهة النظر التي يعرضها ديك هيبديج:

> «نحن نعيش في عالم تُمثل فيه «النزعة الكوزموبوليتانية الدنيوية» جزءا من التجربة «العادية». وقد بات من الممكن اليوم الوصول إلى كل الثقافات، مهما كانت بعيدة زمنيا وجغرافيا، في صورة علامات و/أو سِلَع. وإذا لم نختر التوجه إلى زيارة الثقافات الأخرى فستأتي هي إلينا كصور ومعلومات تعرض على شاشة التلفاز.... ولا يحتاج أي شخص إلى أن يكون مُتعلّما، أو ميسور الحال، أو مغامرا ليكون مسافرا عالميا عند هذا المستوى. خلال عقد التسعينيات، أصبح الكل تقريبا - طوعا أو كرها، وسواء بشكل واعٍ أم لا - كوزموبوليتانيين». (Hebdige 1990: 20)

ومن دون المبالغة في تضخيم احتمالات نجاح هذه «النزعة الكوزموبوليتانية الدنيوية»، يمكننا على الأقل الاتفاق على أنه حتى تلك الجماعات المُهَمَّشة التي «تشكّل الناحية المحلية بالنسبة إليهم مسألة مصير»، يعايشون ناحية محلية متحوِّلة يتطفّل فيها العالم الأوسع بصورة متزايدة. صحيح أنهم قد يكونون بمختلف الصور هم «الخاسرين» في العولمة، لكن هذا لا يعني أن يُستثنوا من تأثيراتها، وأن يُرسلوا إلى مواقع خلفية ثقافية منعزلة بعيدا عن الاتجاه السائد للعولمة العالمية. وعلى العكس تماما من ذلك، يبدو لي أن الفقراء والمُهَمَّشين - على سبيل المثال، من يعيشون في المناطق الداخلية من المدن - غالبا ما يجدون أنفسهم يوميا أقرب ما يكون إلى مجموعة من أعنف التحولات، في حين أن المُوسَر هو الذي يستطيع تحمل تكاليف الانسحاب إلى المناطق الخلفية الريفية، والتي تمتلك على الأقل المظهر الخاص «بناحية» مستقرة ومصونة.

وهكذا، فمن أجل تلخيص ذلك، أعتقد أنه يمكن أن نقول بشكل معقول بأن اللاتوطين في المجتمعات الغربية المتقدِّمة ليس تجربة مقتصرة على الجماعات الأكثر ثراء، لكنه يكتنف مستوى أساسيا بعينه من عامة الناس. وقد يُعايش الحرمان في ظل العولمة بكثير من الطرق، بما فيها ذلك المتضمن في «فقر المعرفة»، ولكنه لا يتضمن الاستثناء من التحولات الثقافية المستبطنة التي تقتلع التجربة المعيشة من تجذرها في النواحي المحلية. وبالإضافة إلى ذلك، وكما ذكرنا، فإن تجربة اللاتوطين تعد تجربة عميقة الإبهام، حيث تمزج بين التمكين وبين التعرضية vulnerability، وبين الفرصة والمخاطرة، في توليفات معقدة. ولذلك يجب ألا ننظر إليها على اعتبار أنها قضية بسيطة تتمثل في الوصول أو بتوزيع الموارد فيما يتعلق بمجموعة مسلّم بها من المنافع الاجتماعية.

ويشير كل هذا، بطبيعة الحال، إلى تجربة «العالم الأول». لكن من الواضح أن مسألة لا تكافؤ العولمة لها دلالة قاطعة بالنسبة إلى التجربة الاجتماعية للناس الذين يعيشون في العالم الثالث - والذين لم تقم ملايين عديدة منهم في الواقع بإجراء مكالمة هاتفية، ولم تقم بمشاهدة التلفاز على الإطلاق. هل الأمور مختلفة تماما هنا؟ هل يمكن أن نجادل بصورة مقنعة بأن هؤلاء الناس - والذين يشكلون أكثر سكان العالم على أي حال - يعايشون ثقافة لاتوطينية تشبه بأي شكل من الأشكال تلك التي يعايشها العالم «المتقدم»؟

حسنا، هذا يثير عددا من التساؤلات المعقدة والصعبة، والتي يتعدى بعضها نطاقنا الحالي. في المقام الأول، هناك مدى كامل من القضايا التطبيقية المحيّرة المكتنفة هنا، التي تمتد إلى تعريفات ما يشار إليه اليوم باسم «العالم الثالث». ويتسم المفهوم نفسه الآن بالتقلب في بعض المعاني نتيجة للعولمة والأنماط المتباينة من التطور الاقتصادي. فعلى سبيل المثال، كثيرا ما يُلاحَظ أن المسار التنموي لدول العالم الثالث التي اتجهت إلى التصنيع حديثا - «النمور الآسيوية» أو دول أمريكا اللاتينية مثل البرازيل والمكسيك - يجعلها الآن أبعد ما تكون عن أن تشبه بعض أفقر الدول في العالم - مثل تشاد، وموريتانيا، وبنغلاديش... إلخ. وبصورة واضحة، فإن الدرجة التي قد ينظر بها المرء إلى العالم الثالث على أنه آخذ في الاندماج في الحداثة العالمية (على الأصعدة الثقافية، والاقتصادية، والسياسية) تعتمد على الموضع الذي قد نضع فيه مركز ثقله المعاصر على طول هذا المتّصل الواسع.

ولكن مقابل الأمثلة على عمليات التنمية السريعة التي حدثت أخيرا، والتي كثيرا ما يستشهد بها دليلا على ثمار العولمة، سيتعين علينا أن نضع الأزمات الاقتصادية الحالية في عدد من النمور الآسيوية التي اعتمدت التصنيع أخيرا، إلى جانب التقديرات الأكثر تشككا لمُنظّرين من أمثال هيرست وتومسون (Hirst and Thompson 1996) اللذين أشير إليهما في الفصل الثالث. وباختصار، فإن الموقف معقّد ومتقلّب بطبيعته. ولتعزيز هذه التعقيدات (خصوصا عند الانتقال من الاقتصاد السياسي إلى الثقافة)، سنحتاج إلى تأمل أن مدى التجربة المعيشة في مجتمعات العالم الثالث - بدءا من المزارعين في المناطق الريفية النائية، الذين يعيشون على ما يزرعونه، ووصولا إلى طبقات النخبة الموسرة - هو وبصورة واضحة أوسع بكثير من ذلك الموجود في الغرب المتقدم، إلى درجة أنه يمتد عبر الحيز الفاصل بين الحداثة/«ما قبل الحداثة». ومن الواضح أن كل هذا يجعل تعميم التجربة المشتركة للاتوطين عملا خطرا بعض الشيء.

ولكن بتلمّس طريقنا بحذر، يمكننا على ما أعتقد أن نفترض ما يلي: أولا، أن هناك في الوقت الحالي قطاعات كبيرة من السكان في دول العالم الثالث مستبعدة بالفعل من التجربة الواسعة الخاصة بعملية العولمة. وتظهر مؤشرات

مثل مؤشر التنمية البشرية الخاص بالأمم المتحدة، الذي يجمع بين إجراءات مثل الإلمام بالقراءة والكتابة، والتحصيل العلمي، وطول العمر، والمنفعة المستفادة من الدخل (Thomas et al. 1994: 22)، يُظهر بوضوح مدى اتساع الهوّة بين التجربة الحياتية لمن يعيشون في دول تقع على قمة هذا المقياس (مثل كندا) وتلك القابعة في أسفله (مثل غينيا). ونادرا ما نحتاج إلى الاطلاع على هذه البيانات؛ كي ندرك أنه بالنسبة إلى الملايين العديدة من سكان البلدان الأفريقية جنوبي الصحراء الكبرى وبلدان جنوبي آسيا، لا تشتمل الحياة - ببساطة - على أي من التجارب الروتينية الخاصة باللاتوطين، والتي وصفناها في معرض حديثنا عن العالم المتقدم. وفي الواقع، فإن كل أنواع المخاوف الثقافية التي وصفت في ما يتعلق باللاتوطين تبدو تافهة إلى حد ما عند مقارنتها بالتعايش العالمي لملايين الحيوات التي تحيا عند مستويات «الكفاف». وأعتقد أن الحجج بشأن «العتبة» تنطبق هنا على الأرجح.

ولكن على الجانب الآخر، علينا أن نتجنب بناء صورة غير واقعية للعالم الثالث الحالي على أنه منعزل *في الغالب*، ومُهمَّش، وريفي، و«قبل حداثي». لأنه حتى في الاقتصاد الريفي، يجب علينا أن نضع إلى جوار المزارعين، الذين يعيشون عند مستوى الكفاف، تلك الأعداد الغفيرة من العمال الزراعيين في العالم الثالث، والعاملين في «شركات الأعمال الزراعية» متعددة الجنسيات. ومثل هؤلاء الناس هم، بمعنى ما، مندمجون في الحداثة العالمية، ويعملون باستخدام تقنياتها الصناعية، ويرتبطون بعلاقات متماسفة مع المحددات الأساسية لرزقهم وأسباب عيشهم، وهم جزء من قاعدة الإنتاج الخاصة بالرأسمالية العالمية. وبطبيعة الحال، فإن جزءا مهما من النقد الموجَّه إلى الرأسمالية العالمية يتمثل في إدراك أن «إشراك» أولئك الأشخاص قد لا يزيد كثيرا على جعلهم عمالا (مُستغَلّين). إن العمال الزراعيين الذين قد يعانون مشكلات صحية نتيجة تأثيرات الزراعة القائمة على الاستخدام الكثيف للكيماويات، والتي تُستخدم لإنتاج المواد الغذائية التي تباع في متاجر السوبر ماركت في أوروبا وأمريكا الشمالية، لا يتسوقون - على الأرجح - في متاجر السوبر ماركت هذه. وعلى الرغم من ذلك، فمن المؤكد أنهم على دراية حادة بالقوى المتماسفة التي تتحكم في أرزاقهم.

ونجد أحد الأمثلة المثيرة على هذا الوعي في فيلم مارك فيليبس الرائع (إنتاج العام ١٩٩٧) بعنوان مانج توت «Mange Tout» [٩]، والذي يوثق الروابط الاقتصادية - الثقافية التي يوطدها إنتاج البازلاء من نوع «مانج توت» في إحدى مزارع زيمبابوي التي تُنتج هذا النوع من الخضراوات بموجب تعاقد حصري مُكلف مع سلسلة متاجر السوبر ماركت البريطانية، تيسكو Tesco. ومن بين الجوانب التي كشف عنها هذا الفيلم، نجد المستويات النسبية للمعرفة - أو الجهل - بالآخر التي أظهرها كل من المنتجين والمستهلكين. وكما يمكن أن نتوقع، فإن متسوّقي السوبر ماركت الذين تمت محاورتهم ليس لديهم أدنى فكرة عن المكان الذي تأتي منه هذه البازلاء، أو في الواقع أين تقع زيمبابوي، كما أنه لم يكن لديهم سوى اهتمام ضئيل بالظروف المكتنفة في إنتاج هذه السلعة. وعلى العكس من ذلك، فقد أظهر عمال المزارع الذين تمت محاورتهم إحساسا قويا بعلاقة التبادل المتماسفة التي تلعب دورا محوريا في حياتهم. وقد امتد هذا من حس مبهم بالتسلسل الهرمي للطلب الذي يجب إشباعه في تلك العملية العابرة للحدود القومية، وأهمية المحافظة على معايير الجودة الصارمة للمنتج «المطلوب» من قِبَل هذا المستهلك غير المرئي، إلى وعي بالغ الدقة بأهمية جلب النقد الأجنبي إلى الاقتصاد الزيمبابوي. لكن كان واضحا أيضا أن هناك بناء أسطوريا، تخيليا، وثريا حول الشكل الذي يجب أن تكون عليه حياة السكان في «مملكة تيسكو» الواقعة إلى الشمال، والذي يتناقض بصورة حادة مع الفقر التخيلي النسبي الذي أظهره المستهلكون البريطانيون. وكما هي الحال عند الجماعات التابعة في العالم الأول، فإن الحرمان هنا ليس مسألة استبعاد من العولمة، لكنه يتعلق بعدم التمركز بشكل متكافئ ضمنها. ولا تعبر هذه «اللامساواة» عن نفسها بطريقة ترسم خريطة دقيقة للموارد الثقافية - التخيلية من حيث أفضليتها الاقتصادية.

وعلى أي حال، فعند هذا المستوى من «الاشتراك» في العولمة لايزال في وسع المرء أن يجادل بأنه لا يوجد سوى تشابه ضئيل بين الخبرات الثقافية الدنيوية لكل من العالمين الأول والثالث. لكن سيتعين علينا حينئذ أن نوسع تصورنا للحالة التي يوجد عليها العالم الثالث اليوم، وذلك لدمج النمو السريع للتوسع العمراني والتوجه إلى التصنيع، ومدى توافر واستخدام تقنيات الاتصال هناك. وتشير

الاتجاهات نحو التوسع العمراني إلى أنه بحلول العام ٢٠٠٠، يعيش نصف سكان العالم في المدن، ومن المتوقع أن ترتفع هذه النسبة إلى الثلثين بحلول العام ٢٠٢٠ (Thomas et al. 1994: 70; see also Vidal (1996: 4). ومن الواضح أن التأثير الأكبر لهذا النمط سيصيب العالم الثالث، الذي توجد فيه بالفعل أغلبية أكبر المدن في العالم من حيث عدد السكان. ويرتبط هذا الاتجاه، بطبيعة الحال، مع الابتعاد عن الاقتصادات التي تعتمد على الزراعة اعتمادا كليا في اتجاه العمل في قطاعات الصناعة والخدمات، التي هي من الملامح المميزة لكل دول العالم الثالث ولو بمعدلات مختلفة. ويمكننا أن نضيف إلى هذا اتجاها متزايدا نحو الوصول إلى التقنيات الإعلامية مثل التلفاز. وعلى الرغم من أنه لاتزال هناك فجوة شاسعة بين التشبُّع الافتراضي بامتلاك التلفاز من قِبَل الأسر في الدول الأكثر تقدما وبين التوزيع الأكثر ندرة بصورة جذرية في العالم النامي (Sreberny- Mohammadi, 1991)، فإن المعدل الذي تنمو به ملكية تقنيات الاتصال والتقنيات الإعلامية هناك، يتسم مع ذلك بالسرعة (Winseck 1997; Abercrombie 1996: 75). ووراء كل هذا، ثمة أدلة على حدوث تحسن بطيء في مستويات التنمية كما تقاس على مؤشر التنمية البشرية في كل الدول النامية تقريبا (Thomas et al. 1994: 73).

والآن، وبطبيعة الحال، يمكن وصف كل هذا بقولنا بأن مثل هذه الاتجاهات العامة طويلة المدى قد تُخفِي وراءها كل أشكال التفاوت الحالي (وربما) المستقبلي. فالعولمة لا تنطوي على المساواة. وليست الحال هي أن الفجوات القائمة بين كل من العالمين الأول والثالث تتقارب تدريجيا، وتبقى هناك كل أشكال عدم المساواة البنيوية المتضمنة عند مستوى الاقتصاد السياسي، والوصول إلى التقنيات، «والفقر المعرفي»، وما إليها. ومن الواضح، إذن، أنه سيكون من الحُمْق محاولة القول بوجود تشابه في التجربة الثقافية، إذا كان هذا يعتمد ببساطة على حجة تتعلق بالمستويات المتقاربة تدريجيا للوفرة المادية العامة أو بمستوى المعيشة. تتمتع بعض القطاعات في بعض أجزاء العالم الثالث بمستويات معيشية مشابهة لتلك المستويات التي تتمتع بها المجموعات الموسرة في دول مثل المملكة المتحدة، ولن يكون ذلك النوع من نمط الحياة الذي وصف زوجينا البريطانيين الافتراضيين غريبا تماما بالنسبة إلى كثير من الأزواج الموسرين الآخرين

في بومباي، وساوباولو، وسيئول، أو مكسيكو سيتي. لكن من الواضح أن هذا النوع من التشابه لن يساند وحده الزعم بقابلية تطبيق التجربة الثقافية اللاتوطينية على نطاق عالمي عام.

وعلى أي حال، فليست هناك حاجة إلى ذلك. لأنه بعد «النقطة الحدية» threshold point التي تعرفنا عليها سابقا، فإن الشيء الذي يكون على المحك في معايشة الثقافة اللاتوطينية هو ليس، وبصورة حاسمة، مستوى الوفرة المادية، بل هو عيش الحياة التي «تُقتلع» من ارتباطها بالناحية المحلية بفعل قوى الحداثة العالمية المتعددة. ولا يقتصر هذا الأمر على سكان العالم الأول وحدهم. وفي الواقع، يمكن أن نقول بأن بعض سكان العالم الثالث الحالي قد تكون لديهم تجربة لاتوطينية أكثر حدة وشدة من أولئك الذين يعيشون في العالم الأول، وذلك تحديدا نتيجة لموقعهم ضمن سياق عملية العولمة غير المتكافئة.

اللاتوطين عند «الهوامش» (*)

لتوضيح هذا، أود التركيز على بعض الحجج التي طرحها المُنَظِّر الثقافي المكسيكي نيستور غارسيا كانكليني، الذي تبنينا تعريفه للاتوطين (وتعديله بصورة بسيطة) في بداية هذا الفصل.

والشيء المثير للاهتمام بشكل خاص في كتابات غارسيا كانكليني هو أنها تتناول تعقيدات الثقافات الأمريكية اللاتينية [10]، ليس من خلال المنظور المألوف عن نماذج التبعية، ولكن في إطار الحداثة العالمية، التي تقع هذه المجتمعات فيها بشكل مثير للالتباس: «حيث لم تختف التقاليد بعد، ولم تصل الحداثة بشكل كامل» (Garcia Canclini 1995: 1). وقد بلور غارسيا كانكليني هذا الالتباس – الذي ينظر إليه، كما سنرى لاحقا، على أنه هُجنة ثقافية – في التساؤل التالي: «كيف يمكننا فهم وجود منتجات حرفية أهلية وكتالوجات عن الفن الطليعي على طاولة القهوة ذاتها؟ ما الذي يتطلع إليه الرسامون عندما يستشهدون، في اللوحة نفسها، بصور تعود إلى فترة ما قبل كولومبس والحقبة الاستعمارية، إضافة إلى صور تنتمي إلى صناعة الثقافة، ثم يقومون بعد ذلك بإعادة توضيحها باستخدام أجهزة الكمبيوتر والطابعات الليزرية؟» (1995: 2).

(*) Deterritorialization at the 'Margins'.

ليس هذا هو العالم الثالث الذي تتم فيه، بصورة صارمة ومتصلبة، المجاورة بين ما قبل الحداثة والحداثة: الجيب العمراني في مقابلة الأرض الخلفية hinterland الريفية الشاسعة وغير المتغيِّرة، وهي صورة ثقافية من النقاش الخاص بـ «الازدواجية البنيوية» (Cardoso 1982) التي يواجه فيها الفلاح ساكن المدينة urbanite كما لو كان ذلك يتم عبر التاريخ في حالة من عدم الفهم المتبادل. ويحاول غارسيا كانكليني فهم ذلك النوع من الثقافة الذي ينشأ تحديدا نتيجة النمو السريع وغير المتوازن للعمران والتمدُّن، والتصنيع، ووسائل الاتصال واسعة النطاق التي تذيب الفروق الحادة بين كل من الثقافتين الريفية والحضرية، وتجعل هذه المجتمعات مواقع لقدر كبير جدا من الحركة واللقاء، بالمفهومين الحرفي والمجازي. وهذه هي المجتمعات التي يتعايش فيها كل من التقليد والحداثة بصورة معقَّدة وقسرية على كل الأصعدة: بدءا من تشكيلة الأعمال الفنية الموجودة في غرف المعيشة بمنازل أفراد الطبقة الوسطى، إلى تلك الخاصة بالباعة الجائلين المهاجرين الذين «ينصبون أكشاكهم المبهرجة لبيع الحلوى الإقليمية وأجهزة الراديو، والأعشاب الطبية، وأشرطة الفيديو المُهرَّبة» عند نواصي الشوارع، التي هي عبارة عن «تقاطعات» ثقافية بقدر ما هي جغرافية (3 :1995).

وفي تفسيره لهذه التجربة الثقافية، يرفض غارسيا كانكليني ذلك النوع من التفكير الذي يرسم علاقة الحداثة – التقليد على غرار نموذج المركز – المحيط («التعبير المجرد عن نظام استعماري مثالي» (232 :1995))، لمصلحة وجهة النظر التي ترى الحداثة على أنها «حالة تشركنا [كلنا] في المدن وفي الريف، في الحواضر وفي البلدان المتخلفة» (268 :1995). وهكذا، فعندما يتحدث عن اللاتوطين، على الرغم من أنه يصف ظواهر تتسم بأنها – في معان معينة – خاصة بالسياق الأمريكي اللاتيني، فهو يحولها إلى حالة مستبطنة يمكن التعرف عليها على أنها المصدر المشترك للتجربة الثقافية اللاتوطينية في كل من العالمين «المتقدم» و«النامي».

ويعد المعنى الأساسي الخاص بالإزاحة الحرفية للسكان خلال عمليات هجرة العمالة أحد الأمور المحورية لمفهوم غارسيا كانكليني حول اللاتوطين في أمريكا اللاتينية (انظر أيضا Appadurai 1990): من

الريف إلى المدينة وعبر الحدود الوطنية. وهكذا، وبالنسبة إليه، فإن تلك «الأماكن التي تقع على الحدود»، والتي تتكون بفعل الهجرة، هي المواقع الأكثر بروزا للثقافة اللاتوطينية.

ولتوضيح هذا، يناقش غارسيا كانكليني بعض الأبحاث الإثنوغرافية التي أجراها في تيخوانا، وهي مدينة مكسيكية حدودية شهدت نموا هائلا في عدد السكان منذ الخمسينيات نتيجة تدفق العمال المهاجرين عليها من كل مناطق المكسيك. ويسافر كثير من هؤلاء المستوطنين يوميا إلى العمل في مصانع التجميع maquiladoras أو في الأعمال الزراعية الموسمية عبر الحدود في الولايات المتحدة. بينما يجد كثيرون آخرون عملا في صناعة السياحة التي تخدم ملايين الزوار الأمريكيين الذين يعبرون الحدود إلى تيخوانا «لمشاهدة المكسيك». ولكن وعلى الرغم من أنها مكان تم الاستقرار فيه أخيرا، وأنها نقطة عبور، وتقاطع ثقافي و«هامشية»، فإن غارسيا كانكليني يصف تيخوانا بأنها «مدينة حديثة، ومتناقضة، وكوزموبوليتانية لها تعريف قوي لذاتها». والأمر المثير للاهتمام هنا هو أن الهوية الذاتية للمدينة نتجت تحديدا عن عملية لاتوطينية كثيفة. وقد تضمن بحث غارسيا كانكليني في تيخوانا إجراء مقابلات مع الناس هناك للتعرف على الأماكن والصور في المدينة التي قرروا أنها الأكثر تمثيلا لحياتها وثقافتها الخاصة. وقد كان أكثر هؤلاء هم:

> «هؤلاء الذين ربطوا تيخوانا بما يقع وراءها، جادة الثورة، متاجرها ومراكزها السياحية ... هوائيات الاستقبال التي تأخذ شكل قطع مكافئ، المعابر القانونية وغير القانونية التي تقع على الحدود، الأحياء التي يتركز فيها هؤلاء الوافدون من مناطق البلاد المختلفة... و«سيد المهاجرين» الذي يذهبون إليه ليرتب لهم «أوراقهم» أو شكره على عدم قبض شرطة الحدود la migra عليهم». (Garcia Canclini 1995: 234 - 5)

ويمضي غارسيا كانكليني ليقترح أن بإمكاننا أن نجد الطبيعة اللاتوطينية لثقافة تيخوانا بطرق أخرى: في ثنائية اللغة التي تتميز بها، وفي الطريقة التي تبنى بها سكانها، في مواقف ساخرة بصورة متعمدة، الصور الثقافية البديلة المبعثرة عبر أجزاء هذه المدينة السياحية، كما لو كانت خاصة بهم. إن

التجاور بين الصور المأخوذة في كل أنحاء المكسيك - «البراكين، وصور حضارة الأزتيك، ونباتات الصبار، وصورة النسر والأفعى» - التي تقدم للزوار الشمال أمريكيين، لا يمثل أي زعم بوجود أصالة محلية «متضمنة»، ومع ذلك فإنها تقدم لمحة عما تُمثِّله المدينة بالنسبة إلى سكانها. حتى أن غارسيا كانكليني يتعرف في الواقع (وفي فكرة موازية مثيرة لفكرة جيدنز عن «إعادة التضمين») على عملية من «إعادة التوطين»، التي يؤكد بها بعض سكان تيخوانا ملكيتهم الثقافية للمدينة: «حيث يرغب نفس الناس الذين يمتدحون انفتاح وكوزموبوليتانية المدينة في تثبيت علامات تعريفية وطقوس تميِّزُهم عن هؤلاء الذين هم مجرد عابرين، والسائحين أو ... علماء الأنثروبولوجيا الراغبين في فهم هذا المعبر بين الثقافات» (239 :1995). وهكذا، فإن المثال الذي تقدمه تيخوانا هو لمكان صيغت فيه الهوية بصورة معقدة من رحم تجربة «محلية» طغت عليها علاقاتها مع أماكن أخرى: باقي أجزاء المكسيك، أمريكا الشمالية، العالم الأوسع - إنها «ناحية غير متوطنة» delocalized.

وقد طرح غارسيا كانكليني مثالا آخر للناحية اللاتوطينية، الذي يتسم بأنه لافت للنظر بدرجة أكبر من سابقه (مستشهدا بدراسة أجراها راوز R. Rouse, 1988)، وهو مدينة أجيليلا Aguililla الريفية المنعزلة التي تقع في إقليم ميشاوكان Michaocan في جنوب غربي المكسيك. وعلى الرغم من أنها بعيدة كل البعد عن أن تكون مدينة حدودية، سواء ثقافيا أو ماديا، فقد تعرضت أجيليلا بصورة جذرية، بفعل نمط من الهجرة، توطد للمرة الأولى خلال أربعينيات القرن العشرين، لكاليفورنيا وخاصة إلى مدينة ريدوود سيتي Redwood City معقل الصناعات الإلكترونية الدقيقة في وادي السيليكون. وكما تشير دراسة راوز، فإن المهاجرين من أجيليلا الذين وجدوا عملا في صناعات الخدمات هناك لم يقطعوا صلاتهم بأجيليلا، بل حافظوا على مجموعة متصلة من التدفقات بين موقع اغترابهم ومكان نشأتهم. وقد عمل تدفق الدولارات على تدعيم الاقتصاد الزراعي المتدهور الذي يعمل على مستوى الكفاف، في حين أن العمال المهاجرين أنفسهم كانوا إما يعودون بشكل متكرر بعد فترات قصيرة من العمل في الولايات المتحدة، وإما يظلون على اتصال وثيق مع أسرهم عبر الهاتف. ويقترح راوز بأن هذه التدفقات قد أدت إلى خلق مجتمع وظيفي واحد، لكنه متفرق عبر المكان:

> «عبر الهجرة المستمرة ذهابا وإيابا، والاستخدام المتزايد للهواتف، يميل سكان أجيليلا إلى مضاعفة روابطهم مع أناس يبعدون عنهم مسافة ٢٠٠٠ ميل بنفس الدرجة التي يحافظون بها على تواصلهم مع جيرانهم المباشرين. وما هو أكثر من ذلك، وبصفة أكثر عمومية، ومن خلال التدفق الدائم للناس، والنقود، والسلع، والمعلومات؛ فقد تمازجت المستوطنات المتنوعة بمثل هذه الدرجة من القوة لدرجة أنه من المحتمل أن تُفهم بدرجة أفضل على أنها تشكل مجتمعا واحدا فقط، لكنه متفرق عبر مجموعة متنوعة من الأماكن». (Rouse, quoted in Garcia Canclini 1995: 232)

وعلى الرغم من أنهما مختلفتان في جوانب عدة، فإن تيخوانا وأجيليلا تمثلان مع ذلك مثالين رئيسيين على الافتراض المركزي للاتوطين – وهو أن العولمة تقتلع الحياة الثقافية من ارتباطها الذي لايزال وثيقا حتى الآن مع الناحية المادية. كما أن كلتيهما أيضا مثال يبين أن ظاهرة اللاتوطين، بعيدا عن أن تكون مقتصرة على مراكز الرخاء والوفرة في الغرب، تُختبر بطرق معينة بصورة أكثر حدة على الهوامش. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الثقافات التي يصفها غارسيا كانكليني في أمريكا اللاتينية، على الرغم من تبعيتها الواضحة في هندسة القوة الخاصة بالعولمة ومستويات الحرمان الجليَّة التي تتسم بها، إن هذه الثقافات مع ذلك وببعض المعاني ثقافات مزدهرة. وقد نميل حتى إلى العكس البلاغي الذي يضع الهوامش في قلب الثقافة المُعولَمة – وهو شيء يلمح غارسيا كانكليني إليه عندما يكتب: «إن عمليات التهجين التي يصفها هذا الكتاب تصل بنا إلى استنتاج أن كل الثقافات اليوم هي ثقافات حدودية» (1995: 261). وكي نرى جوهر مثل هذا الزعم، يمكننا الانتقال الآن إلى فحص فكرة التهجين، وعلاقتها باللاتوطين، واستخدامها كمقولة لفهم الثقافة المُعولَمة.

التهجين

تتمتع فكرة أن الثقافة المُعولَمة هي ثقافة هجينة بجاذبية حدسية قوية تنبع مباشرة من فكرة اللاتوطين. ويرجع هذا إلى أن حركة المرور المتزايدة بين الثقافات، التي أدت إليها عملية العولمة، تشير إلى أن تفكك الصلة بين الثقافة

والمكان يُصحب بتمازج لهذه الممارسات الثقافية اللا تضمينية، مما ينتج أشكالا هجينة، ومعقدة، وجديدة من الثقافة. وعلى الرغم من أنه لا يتم دائما ربط هذا النوع من التعقيد الثقافي صراحة بتحليل العولمة، فإنه كان موضوعا قويا في الكتابات التي تناولت الثقافة ما بعد الاستعمارية post- colonial culture (e.g. Bhabha 1994; Young 1995)، وفي الكتابات التي تناولت الهوية الثقافية بصورة أوسع (e.g. Hall 1992; Gilroy 1993; Dodd 1995;) (Hannerz 1996; Werbner and Modood 1997). حتى أن مُنَظِّرا مثل أنتوني سميث، الذي - كما رأينا في الفصل الثالث - يدافع عن الأهمية المستمرة للجوهر العرقيّ للهويات القومية، يُقر برؤية «علامات على التهجين الجزئي للثقافات القومية» (Smith 1990: 188)، التي تنشأ عن ذلك المزيج متعدد الأعراق لمعظم المجموعات السكانية الوطنية.

لكن فكرة التهجين الثقافي هي واحدة من تلك الأفكار التي تبدو بسيطة على نحو خادع، والتي يتبين عند فحصها أنها تنطوي على كثير من الدلالات الخادعة والتضمينات النظرية (Werbner 1997; Papastergiadis 1997). ولا أريد أن أخوض في كل هذه الأمور هنا، لكننا سنحتاج إلى إخلاء مساحة ما حول هذا المفهوم لنرى مدى فائدته في فهم طبيعة الثقافة المُعولَمة. دعونا، إذن، نبدأ باقتباس يُكوِّن قدرا كبيرا من روح الفكرة، ويقدِّم في الوقت نفسه بعض العناصر المُعضلة، وهو مأخوذ من مقال للروائي سلمان رُشدي، الذي يدافع فيه عن روايته *الآيات الشيطانية* (*) ضد تهم التجديف التي وجَّهتها إليه بعض المجتمعات الإسلامية:

> **هؤلاء الذين يعارضون اليوم الرواية بصورة صاخبة أكثر من غيرهم يرون أن التمازج مع ثقافات مختلفة سيؤدي حتما إلى إضعاف ثقافاتهم وتدميرها. لكنني أتبنى الرأي المعاكس، فرواية *الآيات الشيطانية* تحتفي بالهجنة، والكدرة (**)، والتمازج، والتحوّل الذي ينتج عن توليفات جديدة وغير متوقعة من البشر، والثقافات، والأفكار، والسياسات، والأفلام، والأغاني. إنها تحتفل بالتهجين mongrelization وتخشى من تسلط النقيّ. إن المزيج (*melange*)، والخليط (hotchpotch)، قطعة من هذا وأخرى من ذاك، هو *الكيفية التي تدخل بها صفة الجدادة***

(*) The Satanic Verses.

(**) كَدِرَ الشيء: عكس صفاء، والمقصود هنا اختلاط الثقافة بثقافات أخرى.

> (newness) *إلى العالم*. إنها الاحتمالية الكبرى التي تمنحها الهجرة واسعة النطاق إلى العالم، وقد حاولت اعتناقها. *والآيات الشيطانية* هي من أجل التغيير من خلال المزج، والتغيير من خلال الضمّ والتوحيد. إنها أغنية حب لذواتنا الهجينة.(Rushdie 1991: 394)

وبطبيعة الحال، فقد أصبحت «قضية رُشدي» بأكملها – الرواية ذاتها، *والفتوى*، والمناظرات المرتبطة بها حول حرية التعبير، والتجديف، والعنصرية، والقيم الغربية مقابل القيم الإسلامية، والنزعة التحررية والأصولية، وما إليها – بؤرة خاصة لتركيز السياسة الثقافية حول الحداثة العالمية. ولكن من دون أن نعلق في هذه القضايا المحددة، دعونا نأخذ ببساطة احتفاء رُشدي بالتهجن في حد ذاته على أنه موقف ثقافي ينبع، على حد قوله، «من تجربة الترسيخ والاجتثاث، والانفصال، والانمساخ ذاتها ... أي الحالة المهاجرة، التي يمكننا أن نشتق منها صورة مجازية عن البشرية كلها» (394 :1991). وبطبيعة الحال، فإن الفكرة المتضمنة في هذا، وفي ترديد لما ذكره غارسيا كانكليني، هي أن التجربة الهجينة تصبح، وبشكل متزايد، هي التجربة العالمية.

ربما كان المكون الأكثر أساسة لفكرة الهجنة هو ذلك الخاص بمجرد *المزج* – الخلط، والجمع، والاندماج، أو *المزيج*. وفي ظاهره، يبدو مباشرا وغير قابل للاستبعاد – فالهجنة هي الخلط بين الثقافات التي تنتمي إلى مواقع إقليمية مختلفة، والتي تحدث نتيجة لحركة المرور المتزايدة في ما بين الثقافات – في رواية رُشدي، كما في رواية كانكليني، وبصفة خاصة عمليات الهجرة – التي تنتجها الحداثة العالمية. والهجنة، عند هذا المستوى التجريبي الأساسي، تمثل طريقة لوصف وتأمل الظواهر الثقافية الخاصة بتلك التشكيلة «الخليط، قطعة من هذا وأخرى من ذاك»، التي يبدو أنها آخذة في الانتشار. وبهذا المعنى، فهي محاولة لفهم ظواهر مثل قيام فتيات مغربيات بلعب الملاكمة التايلاندية في أمستردام، وفرق موسيقى الراب الآسيوية في لندن، وخبز البيغل الأيرلندي، وخبز التاكو tacos الصيني....» (Nederveen Pieterse 1995: 53). وعلى أي حال، ففي ما وراء هذا الاستخدام التجريبي – الوصفي البسيط، يتسم مفهوم الهجنة، كما يقترح ريناتو روزالدو، بقطبين متمايزين:

> «قد تتضمن الهجنة، من ناحية، مسافة وسطية بين منطقتين من النقاء بطريقة تتبع الاستخدام البيولوجي الذي يُفرّق بين نوعين متمايزين من الكائنات والنوع المزيّف الهجين pseudo-species الذي

ينتج عن الجمع بينهما. وبالمثل، فإن المفهوم الأنثروبولوجي للتوفيق بين المعتقدات يؤكد - مثلا - أن الكاثوليكية الشعبية تحتل موضعا هجينا في منتصف المسافة بين نقاء الكاثوليكية وذلك الخاص بالديانات الأهلية. وعلى الجانب الآخر، فإنه يمكن النظر إلى الهجنة على أنها حالة مستمرة لكل الثقافات البشرية، التي لا تحتوي على مناطق للنقاء لأنها تمر بعمليات مستمرة من التثاقف البيني (عمليات الاستعارة والإقراض الثنائية الاتجاه في ما بين الثقافات). وبدلا من الهجنة في مقابلة النقاء، تقترح هذه النظرة أن العملية بأكملها هي عبارة عن هجنة فقط» (Rosaldo 1995: xv).

وكما يشير روزالدو، فإن التوتر بين هاتين النقطتين يظل بصورة متكررة غير محسوم لدى الكتاب، مثل رُشدي وغارسيا كانكليني، الذين يحتفون بالهجنة [(١١)]. ولكن غالبا ما يكون هناك عنصر قوي من النقطة الأولى، وهو ما يمكن أن نسميه موقف «النقاء الأصلي». وهكذا فمن الممكن النظر إلى رُشدي في استمتاعه البلاغي بـ «الكدرة» الذي يتميز به *المزيج* الثقافي على أنه يشير ضمنيا إلى أنه كانت هناك ذات مرة ثقافات أصلية، ونقية، وموجودة تاريخيا، التي انحدرت منها صور «هجينة» جامحة لكنها تتسم بالديناميكية. وهو يعارض أيديولوجيا «حواريي النقاء... الذين أوقعوا الدمار في ما بين الكائنات البشرية الممتزجة فقط»، ولكن يبدو أن مفهومه من الامتزاج يتضمن هذا النوع من الجوهرية [(*)]، ولو فقط كشيء يجب أن يُتغلب عليه. ومن المرجَّح تماما الآن أن رُشدي، بعد الضغط عليه، سيسلم بسهولة ويقول بأنه لا توجد أي ثقافة على الإطلاق في مثل هذه الحالة النقية الأصلية، لكن طبيعة الثقافات ذاتها تقتضي أن تكون مُنفذة permeable بشكل أو بآخر، وفي حالة تدفق دائم. والمشكلة هي أن التركيبة ذاتها، الخاصة بحجة الهجنة في هذه الصورة، يبدو أنها تستحضر هذه الخرافات الضمنية المتعلقة بالأصالة.

وتسهم الصور البيولوجية في فكرة الهجين، كما أوضح روزالدو أيضا. فالهجنة مشتقة، على أي حال، من أفكار الاستيلاد في النباتات والحيوانات، وتنتقل إلى المجال الثقافي عبر الأفكار ذات الدلالات السلبية عن اختلاط

(*) Essentialism: الجوهرية: نظرية تقول إن بعض المفاهيم والمثل والبراعات التقليدية أساسية بالنسبة إلى المجتمع، ومن أجل ذلك يتعين تعليمها لكل الطلاب، بصرف النظر عن المقدرة الشخصة أو الحاجة [المترجم].

الأعراق، مثل التزاوج بين الأعراق المختلفة وتلك الأفكار الأكثر غموضا، على الرغم من أنها لاتزال في الأساس مشتقة عرقيا، والتي تتعلق *بالتزاوج بين الأوروبيين والهنود الحمر* Mestizaje، أو التزاوج بين الأوروبيين والزنوج من سكان جزر الهند الغربية Creolization (Hannerz 1987;Nedervcen Pieterse 1995;Friedman 1994,1995). وبطبيعة الحال، تستخدم الآن هذه المصطلحات بصورة شبه دائمة بطريقة احتفائية يُقصد من ورائها بشكل مُتعمَّد تقويض الحجج التي تربط المصير والقوة الثقافية بالنقاء العرقي (Papastergiadis 1997). وفي الواقع، فإنه يوجد حتى العكس الضمني لهذه الفكرة، أي النظر إلى الكائن الهجين على أنه السلالة الأكثر قوة وشدة. ولكن قد يجادل البعض بأن من يستخدمون فكرة التهجين للقيام بهذا العمل السياسي - الأيديولوجي يقبلون بصورة ضمنية ويضاعفون بعض الإيحاءات غير الملائمة لهذا الخطاب الواعي بيولوجيا: على سبيل المثال، قبول رُشدي الساخر للقب «نغل» mongrel، أو زعمه بأنه «ابن غير شرعي للتاريخ» (1991:324). وقد تستفيد هذه الفكرة عن الهجنة الثقافية من طرح ونبذ كل هذه الأمتعة شِبه البيولوجية. ويمضي جوناثان فريدمان بهذه المناقشة قدما من خلال تعقّب «الجوهرية المشوشة» لهذه الخطابات عن الهجنة أو التزاوج بين الأوروبيين وزنوج جزر الهند الغربية إلى «التجسيد الثقافي» غير الملائم (Friedman 1995: 82) التي طُرحت في الاستعارة المجازية ذاتها، الخاصة بالمزج mingling، التي تُخيلت الثقافات فيها كما لو كانت «تتدفق» معا (كما يحدث مع السوائل الجسدية).

وهكذا، بوسعنا أن نلاحظ وجود كل أنواع السقطات المفاهيمية والسياسية المصاحبة للموقف الذي يقول بـ «النقاء الأصلي». ولكن ماذا عن التفسير الآخر لروزالدو: «العملية كلها هي هجنة فقط». من الواضح أنه ستُفضَّل وجهة النظر هذه لأنها تصف الفكرة التي باتت الآن مقبولة على نطاق واسع، والتي تقول بأن الثقافة هي «بطبيعتها» مُتدفِّقة، وديناميكية، ومتعددة الأشكال، ودائمة التغير، وليست عند أي نقطة من التاريخ ثابتة، وراسخة [١٢]. وهذا يعني النظر إلى الحالة «الأصلية» للثقافة كأنها ما أطلق عليها فيربنر، مقتديا بباختن Bakhtin، اسم «الهجنة العضوية غير الواعية» التي فيها، «وعلى الرغم من وهم المحدودية، تتطور الثقافات تاريخيا عبر استعارات

متهورة، وانتحالات تتَّسم بالتقليد والمحاكاة، إضافة إلى التبادلات والاختراعات» (Werbner 1997: 4 - 5). ولكن يبرز سؤال هنا عن مدى *فائدة* مصطلحات مثل الهجنة في الدلالة على شيء مُميِّز لعملية العولمة هذه. وإذا كانت كل الثقافات التاريخية هجينة على الدوام فما الجديد في ذلك، إذن؟ قد يجادل البعض بأن العولمة قد سَرَّعت من عملية المزج هذه، ولكن كما يقول نيديرفين بياتريس، يبقى هنا عنصر من الحشو والإطناب: «إن الحضارة المعاصرة المتسارعة تعني تهجين الثقافات الهجينة». وكما يمضي نيديرفين بياتريس في توضيحه، فقد يكون الأمر أن فكرة التهجين «تظل ذات مغزى فقط كنقد للجوهرية ... كثقل مضاد للفكرة الانطوائية للثقافة» (Nederveen Pieterse 1995: 64).

ويرى فيربنر علامة فارقة أكثر إيجابية في الموازنة بين «الهجنة العضوية» وفكرة باختين حول «الهجنة المقصودة»، وهو نشر مُتعمَّد في أشكال لغوية وثقافية أخرى تتعلق بمزج يُقصَد منه «الصدم، والتغيير، والتحدي، والتجديد، أو التعطيل من خلال عمليات دمج متعمدة ومقصودة للغات والصور الاجتماعية غير المتشابهة» (1997: 5). وقد يكون الأمر أن هذا النوع من الصدمة الجمالية هو ملمح مُمَيِّز لبعض المنتجات الثقافية العالمية الحداثية، ولكنه بصعوبة يصف السلسلة الكاملة للاختراق البيني الثقافي المعاصر. فهل يجب أن نستنتج، إذن، أن مفهوم الهجنة الثقافية يظل فقط ذا قيمة «استراتيجية»، لكنه ليس ملائما حقا لفهم الطبيعة الواسعة لثقافة اللاموطنة؟ حسنا، دعونا لا نحزم أمرنا الآن، ولكن أن نتدبّر أولا – وبصورة موجزة – مجموعة أخرى من المشاكلات التي تكتنف هذه الفكرة.

تتركز هذه المشاكلات على الإهمال الظاهري لدور علاقات القوة في تشكيل المزيج الهجين. وللتعبير عنها في أبسط صورها، فإن الاستعارات الخاصة بالمزج والالتقاء تميل إلى الإيحاء بوجود «إجراءات متكافئة» وسرنديبية serendipity معينة في التوليف – مزيج رشدي، قطعة من هذا وأخرى من ذاك. لكن الموقف المتشكك يشير تحديدا إلى التوازن غير المتكافئ في الموارد الثقافية التي تُشرك، وإلى صور الهيمنة الراسخة والمألوفة (الغرب، والرأسمالية متعددة الجنسية) التي تعمل من أجل ضمان ألا تدخل صفة الجدة، التي تتخذ شكل تحديات لمواقفها المهيمنة، إلى العالم. وتساور إعجاز أحمد Ahmad على وجه الخصوص

شكوك حول فكرة الهجنة بناء على هذا التقدير. وصراع أحمد المحدد هو مع الطريقة التي حاول بها الكُتّاب الذين تناولوا موضوع ما بعد الاستعمار مثل رشدي، وعلى وجه الخصوص، هومي بهابها (Homi Bhabha 1994)، الذين حاولوا استخدام فكرة الهجنة الثقافية (ضمن الإطار الواسع للنظرية الثقافية لما بعد الحداثة) كنوع من قلب الظروف رأسا على عقب في وجه الغرب. ويتضمن هذا منح الأفضلية – بطريقة تعيد إلى أذهاننا ملاحظات غارسيا كانكليني حول الثقافات الحدودية – لتجربة المهاجر الهجينة «الهامشية» المُزاحة على اعتبار أنها التجربة العالمية /المركزية الناشئة، بالمقارنة مع هيمنة الغرب الثقافية الذاوية. ولكن، كما يجادل أحمد، فإن هذه الخطوات النظرية والاستطرادية ليست مقنعة لأنها ببساطة فشلت في منازلة القوة المادية الواضحة الخاصة بالرأسمالية العالمية (الغربية). وهكذا، ينتهي الأمر بمن يحتفون بالهجنة «نظريا» بسبب موقفها المناهض للجوهرية، وبصورة ساذجة نوعا ما، وهم «يؤيدون المزاعم الثقافية للرأسمالية العابرة للحدود القومية ذاتها:

> **«لأنه زعم شركة IBM أو شبكة CNN،... إلخ. أنهم في الواقع رواد ثقافة تتعلق بالمباهج، والمعارف، والإنتاجات العالمية. ومرة أخرى، فمن الصحيح دون ريب أنه جار حاليا تشييد نظام معلوماتي عالمي. لكنه نظام يحتفي بهذه العملية كهجنة معولَمة، أو يقوم بصياغة ذلك في صورة مفاهيمية كاختراق الأسر المتفرقة في كل أنحاء العالم من قبل بِنَى موحدة ذات أيديولوجية إمبريالية...»** (Ahmad 1995: 12).

ويمكن صفّ موقف أحمد العام هنا مع بعض الآراء المتشككة في عملية العولمة التي أشير إليها سابقا، وبشكل أكثر تحديدا، مع الموقف النقدي الذي عرضنا له في الفصل الثالث، والذي ينظر إلى العولمة الثقافية من خلال عدسة الإمبريالية والهيمنة الثقافيتين. وعلى الرغم من كل المشكلات التي واجهناها مع هذا الموقف، يجب أن نقول بأن أحمد يثير قضية مهمة حول علاقات القوة في العمليات الثقافية من خلال إصراره على أننا يجب أن نُقدم تفسيرا للبنى المهيمنة في أي نظرية عن الهجنة.

لكن التسليم بالبنى المهيمنة، على أي حال، لا يؤدي بالضرورة إلى رفض فكرة الهجنة على الفور. إنه في الحقيقة ليس اختيارا بين فكرة الهجنة في شكلها البسيط الذي يتمثل في تدفقات فوضوية وغير منظّمة تتحد بعضها

مع بعض بصورة إبداعية من ناحية، وبين فكرة «الاندماج» من ناحية أخرى، التي تمتص فيها الأطراف المهيمنة وتعيد تشكيل كل الثقافات الثانوية على غرار صورتها الخاصة ووفقا لغاياتها الخاصة. وكما تصفها الكاتبة والشاعرة الأمريكية المكسيكية غلوريا أنزالدوا، فإن التجربة الهجينة هي تجربة تُفلِت من الاندماج عن طريق البقاء مهمَّشة في «الأراضي الحدودية»، التي تقوم بمزج الملذات والكروب، بشكل غريزي وبصورة تتسم بالتناقض:

> «أنا امرأة حدودية ... وقد كنت أجلس مباعدة ما بين قدمي على هذه التيخا teja - الحدود المكسيكية، وغيرها، طوال حياتي. إنها ليست إقليما مريحا للعيش فيه، إنها مكان التناقضات. إن الكراهية، والغضب، والاستغلال هي الملامح البارزة لهذا المكان. وعلى أي حال، كانت هناك أشياء لتعويض هذه الهجينة (المستزية mestiza)، بالإضافة إلى متع معينة. إن العيش على الحدود وفي المناطق الهامشية، والحفاظ على سلامة هوية المرء المتحولة والمتعددة وكرامته، يشبه محاولة السباحة في عنصر جديد ... هناك ابتهاج نابع من كونك مشاركا في التطور الإضافي للجنس البشري ...» (Anzaldua 1967).

ويتركز عمل أنزالدوا على هذا الالتباس - أي معايشة أمر جديد ومبهج - وفي الواقع، بمفهوم غارسيا كانكليني، أن تكون في طليعة التطور الثقافي، ضمن البنى المهيمنة التي «تُهمش» بصورة مستمرة الخلائط التي تخلقها. وكما تعبر عنها في مقطع شعري من قصيدتها المُسمَّاة «أن تعيش في الأراضي الحدودية يعني أنت»:

> ضع *التشيلي* في البُرش (*)
>
> تناول *تُورتيلات* tortillas مصنوعة من القمح الخالص
>
> تحدث لغة مكسيكية تكساسية بلكنة بروكلين
>
> دع *شرطة الهجرة* توقفك عند نقاط التفتيش الحدودية
>
> (Anzaldua 1987: 194).

هنا تُستَشعر سلطة القوى المهيمنة *ضمن إطار* الهجنة، التي على الرغم من ذلك تُعَايَش على أن لها قوتها الثقافية المستقلة. وهكذا، وكما يقول نيديرفين بياتريس، فإنها مسألة تتعلق بإدراك كيف يعمل هذا

(*) Borscht: حساء خضراوات روسي [المترجم].

التعقيد الخاص بالهيمنة - الهجنة: «نتيجة لأن الهجنة تثير التساؤل الخاص بشروط الخلط، وحالاَت المزج، والامتزاج. وفي الوقت نفسه، فمن المهم أن نلاحظ الطرق التي لا يتم من خلالها مجرد توليد الهيمنة ولكن *إعادة تشكيلها* ضمن العملية الخاصة بالتهجين» (1995:57). وإحدى الطرق للتفكير في هذا النوع من «إعادة التشكيل» هي إدراك أن حركة المجموعات السكانية من العالم الثالث إلى العالم الأول، أو «شتات ما بعد الاستعمار» له تضميناته بالنسبة إلى الهوية الثقافية للأمم الاستعمارية السابقة. وكما يعبِّر كيفن روبنز عن ذلك، فإن هذا النوع من اللاتوطين يمثل معنى «يكون فيه الآخر قد ثبَّت نفسه في قلب الحاضرة الغربية... فمن خلال نوع من الغزو المعاكس، يكون المحيط قد تغلغل الآن في القلب الاستعماري» (Robins 1991: 32). وهكذا، فعلى الرغم من أننا قد نتفق مع أحمد في أن خلق الهجنة ليس عملية متعادلة القوة على الإطلاق، فإنه لا يمضي قدما بالضرورة في مسار يمكن توقعه يحاكي صور الهيمنة القديمة. وبدلا من ذلك، وكما يقول روبنز، فقد تُصبح الهوية الثقافية المستقرة الواثقة بنفسها الخاصة بالغرب مُهدَّدة: «ومن خلال هذا الغزو للإمبراطورية، يواجه ويُربك المنظور الأكيد والمتمحور الخاص بالنظام الاستعماري القديم» (1991:33).

وعند تقريب هذه الأفكار بعضها من بعض، يمكننا أن نستخلص، على الأقل، أن فكرة التهجين تمثل طريقة مفيدة لوصف جانب أساسي من عملية اللاتوطين. ومن الواضح أننا بحاجة إلى مصطلح ما للتعبير عن الظاهرة العامة الخاصة بالمزج الثقافي الآخذة في الازدياد بشكل غير قابل للجدل مع تقدم العولمة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن فكرة الثقافات الهجينة قد تفيد في فهم ذلك النوع من التماثلات الثقافية الجديدة التي قد تكون آخذة في الظهور، كما في الثقافة الشبابية التي تنبني حول أشكال الموسيقى الشعبية مثل «الهيب هوب» (Gilroy 1993: 33ff) في الحيز الثقافي «العابر للحدود القومية». وربما أن هذه التحولات المعقَّدة للممارسات والأشكال الثقافية، بينما تمر بسرعة ويُسر عبر الحدود القومية وخلال الاقتصاد العابر للحدود القومية، تُقدِّم تصورا عما قد تصير إليه «الثقافة الشعبية المُعولَمة» المستقبلية: حيث قد تكون مختلفة في

طبيعتها عن الطبيعة «المختزلة»، والدامجة الخاصة بالثقافات الوطنية، وذات التركيب الأكثر ارتخاء، والأكثر تقلبا، وغير المبالية إلى حد ما بالمحافظة على صور حادة للتفرقة بين المصدر والانتماء الثقافيين.

وعلى الرغم من ذلك، فإن تضمينات التهجين كـ «مزج بسيط» ليست مباشرة كما رأينا، وكذلك الحال أيضا مع المواقف السياسية التي يمكن أن تُستخلص منها. وربما كان الأمر، على سبيل المثال، أن مصطلحا مختلفا لا يَجُرّ وراءه كل النزعة الأحيائية biologism المتبقية الخاصة بمجاز «الهجين» سيكون مفضلا. وعلى أي حال، فإنه يبدو أن من المهم الحفاظ على فكرة التهجين قريبة من التحليل الأوسع الخاص بالتغيُّر الثقافي الذي تم إدراكه في اللاتوطين – واستُخدم بصورة واعية للتعرف على *جوانب* هذه العملية – بدلا من أن تؤخذ بشكل مستقل على أنها وصف *عام* للحالة الثقافية العالمية. وبغض النظر عن أي شيء آخر، فمن المهم تجنب المبالغة في تقدير التدفق الثقافي للعولمة، وعدم ملاحظة ميل عمليات المزج الثقافي لإعادة تضمين نفسها، ولو بصورة موجزة، في مواقف «مستقرة» للهوية. إن إدراج التهجين، كمفهوم فرعي للاتوطين، يمنحنا الحيز المفاهيمي اللازم للتفكير عبر هذا الميل في مقولة إعادة التوطين المعاكسة ديالكتيكيا.

وتوصلني هذه الفكرة إلى الخلاصة العامة لهذا الفصل. فما حاولت وصفه في فكرة اللاتوطين هو ما يشبه حالة ثقافية عامة تنبع من انتشار الحداثة العالمية. ومما لا شك فيه أن هناك تضمينات ثقافية أخرى لعملية العولمة، ولكن هذه التي تأملناها في إطار مقولة اللاتوطين، وكما حاولت أن أعرض، هي تضمينات ذات أهمية محورية تمس أكثر الناس في العالم وتبدّل خبراتهم الحياتية اليومية جذريا. ولكن في الختام، فمن المهم التأكيد أن اللاتوطين ليس عملية خطية ذات اتجاه واحد، لكنه عملية تتسم بنفس حالات الشد والجذب الديالكتيكية التي تتسم بها عملية العولمة ذاتها. فأينما وجد اللاتوطين، وُجدت إلى جانبه أيضا إعادة التوطين.

وعلى الرغم من أننا قد صادفنا بعض الأمثلة على الممارسات المعيدة للتوطين – مثل وصف غارسيا كانكليني لمزاعم سكان تيخوانا بشأن الملكية الثقافية لمدينتهم – ولم نؤكد بشكل عام هذا الجانب، حيث إن الغرض من هذا الفصل كان يتمثل في التركيز على القوى التي تقتلعنا من روابطنا مع

المكان. فإن هناك سببين وجيهين على الأقل للتسليم بشدة هذه القوة الموازية. أولا، وكما أكّدنا، فإن حالة اللاتوطين هي حالة مبهمة تجمع الفوائد مع التكاليف. ومن بين التكاليف نجد صور التعرضية الوجودية existential vulnerabilities المتنوعة التي تأتي عندما تنفتح حياتنا على العالم الأوسع، وحينها يصير إحساسنا الخاص بمنزل آمن محدد - حرفيا ومجازيا - مُهددا. وهكذا، فمن الممكن رؤية الدافع نحو إعادة التوطين في المحاولات المتنوعة لإعادة إنشاء «بيت» ثقافي. ومن بين هذه، ستكون هناك أمثلة مباشرة للغاية على مشاريع تخيلية - ثقافية جماعية، مثل قيام جماعات الشتات الثقافي cultural diasporas بإنشاء «مواطن مخترعة» مثل مطالبة السيخ المشتتين بالحصول على «خاليستان» (Appadurai 1990: 302; Cohen 1997: 106ff). لكن، وبشكل أكثر عمومية، هناك كثير من الطرق الروتينية الصغيرة التي يحاول من خلالها الأفراد من البشر، مثلما يقول مارشال بيرمان (Berman 1983: 348)، إشعار أنفسهم كما لو كانوا «في المنزل» في عالم الحداثة العالمية، وأن يتعايشوا مع تحولاتها، وأن يُولِّدوا هويات وروايات جديدة حول المغزى الشخصي منها. وثانيا، هناك حقيقة بسيطة ولكن مهمة، هي أننا كلنا كبشر مجسدون *ونُوجَد في موقع مادي*. وبهذا المعنى المادي الأساسي، لا يمكن أبدا أن تُفصل الروابط بين الثقافة والموقع، بينما تستمر الناحية المحلية في ممارسة مزاعمها علينا، على اعتبار أنها الموقف المادي لعالمنا الحياتي. وهكذا، فإن اللاتوطين لا يمكن أن يعني جوهريا نهاية الناحية المحلية، ولكن تحويلها حيزا ثقافيا أكثر تعقيدا. وكل من هذين الجانبين المتعلقين بالإمكانية الموازنة لإعادة التوطين سيبرز بصورة أكثر وضوحا خلال الفصلين التاليين.



5

الاتصال المتواسط والتجربة الثقافية

سنركز في هذا الفصل على المساهمة المميزة لوسائل الإعلام وتقنيات الاتصال المعولِة في تقديم التجربة الثقافية اللاتوطينية. ومن الأشياء التي تتضمنها مقاربة اللاتوطين، التي تبنيناها في الفصل السابق، الفكرة التي تقول بأن التجربة الثقافية الخاصة بالعولمة هي، بالنسبة إلى الأكثرية، ليست مسألة قدرة على التحرك المادي طرأت عليها زيادة هائلة، أو تسجيل الآلاف من الأميال الجوية، أو «التجوال حول العالم» globetrotting، أو الحصول على تجربة مباشرة عن بلاد بعيدة وثقافات غريبة. وعلى الرغم من أن الزيادة في الحركية المادية هي أحد الجوانب الثقافية المهمة للحداثة العالمية بشكل عام (الفصل الأول)، فمن المناسب أن نقول إنه بالنسبة إلى معظم الناس، ولأكثر الوقت، يُستشعَر تأثير العولمة من خلال البقاء في المنزل وليس عن طريق السفر. وهكذا، فإن إحدى

«والمقصود هنا هو ألا ننظر إلى الحميمية المتواسطة من بعد على أنها نقص في كلية الحضور، بل هي نظام مختلف للقرب لا يحل محل (أو قل إنه يفشل في أن يحل محل) الحميمية المجسدة، لكنه يندمج بصورة متزايدة معها في التجربة اليومية المَعيشة».

المؤلف

الطرق المباشرة، إلى حد ما، لإثارة هذه القضية هي النظر إليها على أنها الفرق بين السفر فعلا إلى أماكن بعيدة، و«السفر» إليها عن طريق التحدث عبر الهاتف، أو الكتابة باستخدام لوحة المفاتيح الخاصة بجهاز الكمبيوتر، أو مشاهدة جهاز التلفاز [1]. ويعبر جيدنز عن هذه الفكرة من خلال السياق الفينومينولوجي الأوسع، الذي يتعلق بتأثير العولمة في «العوالم الظاهراتية» الخاصة بالأفراد في أطرهم التي هي بالضرورة «محلية»:

«تحت ظروف الحداثة المتأخرة، نحن نعيش «في العالم» بمفهوم يختلف عن ذلك الخاص بالعصور التاريخية السابقة. فكل منا يستمرئ في أن يعيش حياة محلية، كما تضمن قيود الجسد أن يوجد كل الأفراد سياقيا في مكان وزمان محددين في كل لحظة من الوقت. لكن تحولات المكان، وإقحام المسافة في الأنشطة المحلية، *بالإضافة إلى مركزية التجربة المتواسطة*، أدت إلى تغيير الحالة التي يوجد عليها «العالم» في الحقيقة جذريا ... فعلى الرغم من أن الكل يحيون حياة محلية، فإن العوالم الظاهراتية هي في أكثرها عالمية من حيث الواقع... ولم يعد العالم الظاهراتي يوازي الإطار المعتاد الذي يتحرك خلاله أحد الأفراد ماديا سوى في حالات قليلة جدا». (Giddens 1991: 187- 8) - (التشديد من قبل المؤلف).

ولكن – تحديدا – كيف يُغير تفاعلنا الروتيني مع وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصالات «عوالمنا الظاهراتية»؟ للوصول إلى إجابة عن هذا السؤال، سأناقش أولا العلاقة بين مفهوم «التواسط» وفكرة تجسير الفجوة بين الزمان والمكان، ثم سأستكشف الاستخدام الخاص ببعض التقنيات المتواسطة، التي تنتشر على نطاق واسع وبشكل آخذ في التزايد في العالم المتقدم، والتي تحقق تقدما في «العالم النامي»، من حيث قدراتها المُمَيَّزة المختلفة على تقديم «تقارب متواسط» للمستخدمين الموجودين في نواح متباعدة مكانيا. وعلى الرغم من أنني سأشير هنا إلى «التقنيات الإعلامية الجديدة» مثل الاتصالات المتواسطة عبر أجهزة الكمبيوتر، فإنني سأركز بشكل أساسي على أشكال مألوفة للغاية من التقنيات التي تستخدم في الحياة اليومية – مثل الهاتف والتلفاز. وسأهتم في الحالة الأولى بفكرة إيجاد الظروف المحلية الخاصة بـ «الحميمية» عبر المسافات، وسأحاول أيضا في

هذا السياق استكشاف الروابط بين الناحية المحلية الثقافية وبين التجسد – أي «قيود الجسد» التي أشار إليها جيدنز ضمنيا كأحد الشروط المحددة للاتوطين. وثانيا، سأحاول فهم قدرة التجربة المتواسطة – خصوصا التلفازية – على وصلنا عاطفيا وأخلاقيا مع السياقات الثقافية – الاجتماعية، والأحداث، والبشر الآخرين البعيدين عنا. ويوصلنا هذا الأمر الأخير إلى القضايا الأوسع حول فكرة الثقافة السياسية «الكوزموبوليتانية»، التي سنركز عليها في الفصل الأخير من الكتاب.

التواسط والمرتبطية

ما هي التجربة المتواسطة؟ قد يجادل البعض بأن هذا المصطلح يتضمن تفريقا زائدا على الحاجة. لأن هناك معنى تكون فيه جميع التجارب البشرية تقريبا متواسطة، وذلك إن كنا نعني تقديم التجربة إلى البشر من خلال النظام الرمزي للغة. ويمكن بصورة معقولة وصف بعض الأمثلة على التجربة الحسية الأساسية، مثل الحالات الجسدية (الألم، الجوع، التعب، وما إليها) على اعتبار أنها «تجارب مباشرة»، لكنّ هناك – بطبيعة الحال – مجال للمراوغات الفلسفية، حتى هنا. ولكن من حيث الأنظمة الثقافية والاجتماعية للوجود البشري، تمثل اللغة من دون ريب ذلك «الوسط» الأساسي الذي نفهم من خلاله العالم والارتباط به. ويعد هذا المستوى الأساسي من التواسط نقطة الانطلاق لتأملات جيدنز حول التجربة المتواسطة.

يجادل جيدنز بأن «اللغة هي الوسيلة الرئيسية والأصلية لتحقيق التماسف الزماني – المكاني، والارتقاء بالتجربة البشرية إلى ما هو أبعد من المباشرة التي تتسم بها تجربة الحيوانات» (23 :1991). ولتناول قضية التواسط من منظور هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية تبعات مثيرة، لأنها تستغل خطأ مفاهيميا معينا. إن الفكرة التي تقول بأن اللغة تخرجنا من التجربة «المباشرة» (بمعنى أنها غير رمزية وغير ممثّلة) إلى عالم الحيوان هي فكرة مهمة لفهم الفعل الإنساني والتجربة الإنسانية بشكل عام، وترتبط بشكل وثيق بأفكار جيدنز عن الانعكاسية البشرية (الفصل الثاني). لكنها تلقي بظلالها هنا على فكرة أن إقامة اللغة تمكننا من التعامل مع الزمان والمكان بطرق مُحدِّدة للوجود الإنساني. وعلى الرغم من الارتباط الوثيق بين هاتين الفكرتين، فإنهما

لا تعطيان المعنى ذاته تحديدا. وستكون نتيجة الترخيم بينهما هي وضع إطار لفهم التواسط المكتنف في تقنيات الاتصال، والذي يركز على دورها في التحول الزماني – المكاني، متجاهلا الاعتبارات الأخرى بصورة ما. وهكذا، فإن جيدنز يُعَرِّف التجربة المتواسطة على أنها «ربط التأثيرات المتباعدة زمانيا/مكانيا بالتجربة الحسية البشرية» (243 :1991). وبالتالي فإنه يُنظَر إلى التواسط على أنه، بصورة أساسية، مسألة تتعلق بالربط بين الزمان والمكان من خلال التواصل. وبطبيعة الحال، فتعاملنا لا يقتصر الآن على التواصل اللغوي، لكن التعامل مع «التجربة المتواسطة» قد أمدنا اليوم بتقنيات حديثة للاتصال مثل الهاتف وأجهزة الكمبيوتر المتصلة عن طريق الشبكات، ومن خلال «وسائل الإعلام» مثل الصُحُفُ، والسينما، والراديو، والتلفاز، وما إليها.

ويعمل هذه الرابطة بين التواسط والتحول الخاص بالزمان والمكان، فإن جيدنز يتبع بشكل كبير التقليد الخاص بما يسمى «نظرية الوسط» medium theory (Meyrowitz 1994, Crowley and Michell 1994) التي ترتبط بعالم «دائرة تورونتو» لمنظِّري التواصل في الفترة الممتدة ما بين عقدي الأربعينيات والستينيات من القرن العشرين. ويعتبر الباحثون أمثال هارولد إينيس (Innis 1951)، ومارشال ماكلوهان (McLuhan 1964)، ووالتر أونغ (Ong 1967)، وجاك غودي (Goody 1968)، بالإضافة إلى الكتاب الأمريكيين الشماليين الأحدث عهدا مثل جوشوا ميروفيتز (Meyrowitz 1985)، وجيمس كاري (Carey 1989) من المميزين في الإطار الأوسع لنظرية الاتصالات من خلال اهتمامهم بتأثير وسط الاتصال نفسه، بدلا عن محتويات الرسائل التي تطرحها وسائل الإعلام، على البنى الاجتماعية والتجربة الثقافية. لكن الأمر المهم في ما يتعلق بمنظورهم بالنسبة إلى أغراضنا هنا هو الطريقة التي وضعوا بها تضمينات تقنيات الاتصال ووسائل الإعلام في طليعة معالجتنا الاجتماعية للزمان والمكان.

فعلى سبيل المثال، جادل كتاب هارولد إينيس المرجعي *تحيز الاتصال* (*) (Innis 1995) بأنه يمكن التمييز بين الحقب التاريخية المختلفة من حيث تحديد الأنماط الثقافية والقوة السياسية، من خلال وسط الاتصال السائد في كل منهما. والأمر الأشهر (والأكثر إثارة للجدل) أنه جادل بأن وسط الاتصال قد

(*) The Bias of Communication.

أظهر «تحيزا» تجاه أي من الزمان أو المكان. وقد كانت المجتمعات «المتحيزة للزمان» هي تلك المجتمعات التي سادت فيها ثقافة شفهية بسيطة، أو التي كان وسط الاتصال السائد فيها ثقيلا ودائما، لكنه عاجز نسبيا عن الحركة، ولا يتسم بالمرونة، ومن الصعب استنساخه: مثل ألواح الحجارة أو الطين في المجتمعات القديمة، وورق البرشمان parchment في أوروبا خلال العصور الوسطى. ويجادل إينيس (جوهريا) بأن استخدام وسائل الإعلام هذه كان مرتبطا بصورة مباشرة بتوجه هذه المجتمعات نحو «التقليد»: تشديدها على العادات، والاستمرارية، والمعارف المقدسة المُوحَى بها، والتوالد الاجتماعي غير الديناميكي إلى حد ما، وما إليها، وربط الحاضر والمستقبل بالماضي. وعلى العكس من ذلك، فإن المجتمعات «المتحيزة للمكان» هي تلك المجتمعات التي استبدلت بوسائل الإعلام هذه وسائط أكثر مرونة، يمكن حملها، ويسهل استنساخها: مثل أوراق البردي بدلا من الحجارة في مصر القديمة، والورق والأحرف الطباعية بدلا من البرشمان في أوروبا، وهكذا. ولقد أدى هذا بدوره إلى توليد «انحياز ثقافي» نحو المكان في هذه المجتمعات – التوسع في السيطرة الإدارية الإقليمية (بما فيها الإمبريالية) مصحوبة بزيادة لاحقة في عدد المؤسسات العلمانية، والخبرة التقنية، والانفصال عن التوالد التقليدي المبني على العادات والدين، مع توجه نحو الحاضر والمستقبل بدلا من الماضي (Heyer and Crowley 1995). وكما يلخص روجر سيلفرستون (Silverstone 1994: 93) حجة إينيس، ففي حين أن الثقافات المتحيزة تجاه الزمان تبني قيمها ومجتمعاتها على أساس *المكان*، نجد أن الثقافات المتحيزة تجاه المكان «تركز على الأرض كعقار، وسفر، واكتشاف، وحركة، وتوسع» وهو ما تُخلق بواسطته «مجتمعات مكانية متحركة» يرتبط بعضها ببعض عبر المسافات.

يمكننا أن نرى هنا صلة وتقاربا بين أفكار إينيس وبعض أفكار جيدنز حول الخصائص اللاتضمينية للحداثة، لأنه على الرغم من أن جيدنز لا يبني حجته على النوع نفسه من «الحتمية التكنولوجية»، فإنه يعقد روابط مشابهة بين فكرة التواسط والتماسف الزماني – المكاني الذي تتسم به الحداثة.

ويتضح تأثير إينيس في كتابات مارشال ماكلوهان الرؤيوية الأكثر شهرة والتي تتسم بالمبالغة. ويمكن ملاحظة أفكار ماكلوهان عن التأثير التوسعي «المُزِيح» لتقنيات الإعلام والاتصالات، على سبيل المثال، في تناوله لهذه

التقنيات في كتابه *فهم وسائل الإعلام* (1964) على أنها «امتدادات للإنسان». ولقد اقترح هنا أنه يجب النظر إلى التقنيات الإعلامية على أنها «امتدادات» مكانية للحواس البشرية أو للجسم ذاته - الكتاب كامتداد للعين؛ والمذياع كامتداد للأذن. ولكن يمكننا أن نجد التوضيح الأشهر الذي قدمه ماكلوهان لخصائص التجسير الزماني - المكاني التي تتميز بها وسائل الإعلام في رأيه الشهير - والذي قد يجادل البعض بأنه متبصر - الخاص بمفهوم «القرية العالمية»، والذي «تغلبت فيه مجموعة الدوائر الكهربية على نظام «الزمان» و«المكان»، وتمطرنا بشكل مستمر وفوري بمخاوف واهتمامات كل البشر الآخرين» (McLuhan and Fiore 1967: 16).

وعلى الرغم من أن كتاب ماكلوهان قد استفاد، وعانى في الوقت نفسه، من الأسلوب المبالغ والتنبئي الذي تبناه، فمن المهم النظر إليه في إطار التقليد ذاته الخاص بإينيس ومُنَظّري الوسط الأحدث عهدا، مثل جوشوا ميروفيتز. فعلى سبيل المثال، كتب ميروفيتز كتابه الذي صار مؤثرا على وجه الخصوص - *لا إحساس بالمكان* - يقول:

> **«لقد قلل تطور وسائل الإعلام من أهمية الوجود المادي في تجربة الناس والأحداث... والآن، أصبحت الأماكن المقيدة ماديا أقل أهمية لأنه صار بإمكان المعلومات التدفق عبر الجدران والاندفاع عبر المسافات الشاسعة. ونتيجة لذلك، فقد أصبحت العلاقة بين المكان الذي يوجد فيه الشخص وبين معارفه وتجاربه أقل فأقل، حيث غيرت الوسائط الإلكترونية معنى الزمان والمكان بالنسبة إلى التفاعل الاجتماعي».**
> (Meyrowitz 1985: vii-viii)

والآن، وبعد أن حكمنا عليها كنظريات واسعة تربط وسائل الاتصال بالتفاعل والتوالد الاجتماعيين، هناك عدد من المشكلات التي تواجه أفكار كل «منظري الوسط» [٢]. لكنني لا أود مناقشة هذه المشاكل هنا، حيث إنني سأكتفي بتوضيح الارتباط الوثيق بين مفهوم التواسط في هذا التقليد وبين فكرة التغلب على المسافة خلال التواصل. ويمكن ملاحظة هذا أيضا في المصادر الاشتقاقية لكل أشكال وسائل الإعلام الإلكترونية تقريبا: حيث إن أصل كلمات «التلفزيون» (التلفاز)، و«التلفون» (الهاتف)، و«التلغراف» هو الكلمة اليونانية *تلي* *tele* التي تعني «بعيد»، كما أن كلمة «راديو» مشتقة من كلمة *radius* اللاتينية التي تعني

«شعاع»، وبالطبع مصطلح «البث» broadcasting. وهذا الفهم للتواسط على أنه في الأساس عملية «تسهيل» أو «توصيل» - أي جلب أحداث بعيدة إلى النواحي التي يقيم بها الناس - فمن الواضح أنه موح للغاية بفكرة اللاتوطين.

لكنني لا أعتقد، على أي حال، أنها تدرك جوهر التواسط بأكمله، وللمضي إلى ما هو أبعد من ذلك في فهم الخاصية المميزة للتجربة المتواسطة، فإننا نحتاج إلى الجمع بين هذه النظرة ووجهة النظر الفريدة الأخرى حول هذه الفكرة. وهذا هو معنى التواسط على اعتبار أنه عملية المرور عبر وسط ما، والنتائج التي تتعلق بطبيعة التجربة النابعة من هذا التدخل. ويمكننا فهم ما هو على المحك هنا ببساطة عبر المقارنة بين اثنين من المعاني التي يقدمها القاموس لكلمة وسط «medium»: ١- الوسيلة التي يُعبر بها عن شيء ما»، و٢- «المادة البينية التي توصِّل عبرها الانطباعات الى الحواس» (Hawkins and Allen 1991: 902). في الأول منهما، نجد أن المعنى السائد هو النظر إلى التواسط *كمُسَهِّل* - «الوسيلة التي من خلالها ...» - ومن السهل ملاحظة كيف يوحي ذلك بكل القدرات التكنولوجية التي تمتلكها وسائل الإعلام وممارسات الاتصال الحديثة على تقديم التجربة بسرعة، وسهولة، وكفاءة. ولا يوجد معنى لهذا التعريف للوسط على أنه *يتدخل* بنفسه في العملية، ويترك بصمته على التواصل، ليحدث تغيرات نوعية في تجربة الشيء الذي يتم توصيله. حيث إن هذا لا يحدث سوى من خلال التعريف الثاني، حيث توجه فكرة «المادة المتدخلة» الاهتمام إلى كل هذه القضايا.

وبطبيعة الحال، يشتمل التواصل المتواسط على كل من هذين الجانبين. ولا تتسم وسائل الاتصال بالشفافية على الإطلاق، لكنها تشكل الاتصال دائما بفطرتها. وتعد التجربة التلفازية، على سبيل المثال، متواسطة إلى حد كبير - ليس فقط في ما يتعلق بالمحددات الفنية للشكل (الصورة المضيئة التي تنتج من قذف شاشة فلورية fluorescent بحزمة من الإلكترونات)، ولكن أيضا من حيث المجموعة المعقدة من الشفرات الرمزية، والاصطلاحات، وقيم الإنتاج التي تستخدمها. ومن الواضح أنه يوجد هنا تدخل هائل على كل المستويات - من الاستراتيجيات التي تتعلق بعمل آلة التصوير (الكاميرا) إلى تنظيم التجربة الذي يتحقق من خلال استخدام أنواع محددة من البث التلفازي، والخصائص النصية للوسط: أي أنماط الخطاب الخاصة به، واستراتيجياته الروائية، وما إليها. (Williams 1974; Fiske 1987; Mellencamp 1990; Corner 1995; Abercrombie 1996).

وفي الحقيقة، فإن إحدى الطرق للتفكير في تطور التقنيات الإعلامية والاتصالية الحديثة هي المحاولة المستمرة لتحقيق الوعد الخاص بالتعريف الأول عن طريق تقليل المشكلات التي يواجهها الثاني. ومن ثم، فقد يُنْظَر إلى الهدف العام للتواصل المتواسط، بشكل متناقض بعض الشيء، على أنه محاولة لتحقيق المباشرة. ويمكن رؤية هذا بأكبر درجة من الوضوح كهدف تقني - تحسين جودة الإشارة، و«الفورية» التي تقدمها وصلات الأقمار الصناعية، ودرجات تعريف أفضل للصورة على الشاشات، ونظام الصوت الذي أصبح الآن عتيق الطراز إلى حد ما، ولكن الذي لا يزال على الرغم من ذلك أقل تعبيرا، والخاص بفكرة سماعات «الهاي - فاي» (التصوير الدقيق للأداء الأصلي الحقيقي) وما إليها. ولكنه بالقدر نفسه من الأهمية أيضا بوصفه هدفا ثقافيا - تجريبيا للصناعات الإعلامية: على سبيل المثال، الفكرة التي تقول بأنه يمكن إحضار الأحداث - الأخبار، الرياضة، «الأحداث التاريخية»، إلخ. - إليك «في بث حي حين وقوعها» على شاشة التلفاز (Dayan and Katz 1992).

والتفكير في التواسط بهذه الطريقة يعيدنا إلى فكرة التغلب على المسافة، ولكن بمعنى أكثر تعقيدا لهذه العملية. «فالمباشرة»، بالمعنى الدقيق للانحلال الذاتي للوسط، هي بصورة واضحة شيء لا يمكن الوصول إليه على الإطلاق، وبالتالي يجب فهم الخصائص المعولمة للتجربة الإعلامية - والتي يقصد بها معايشة العالم في غرفة المعيشة الخاصة بالفرد - على أنها شكل خاص من المرتبطية (الفصل الأول) والتي تختلف من حيث النوع عن التجربة «المباشرة» التي تتعلق بالناحية المادية التي يعيش فيها الفرد. وبالتعبير عن هذا باستخدام لغة الفينومينولوجيا، علينا أن نفكر في التجربة التي تحضرها الينا أجهزة الهاتف، والتلفاز، وأجهزة الكمبيوتر المتصلة عبر شبكات، إلخ، على أنها تحتل «حيزا» مميزا وخاصا في العالم الحياتي للفرد. والتجربة المتواسطة «تظهر للوعي» في التدفق اليومي للتجارب المَعيشة بطرق يمكن تمييزها عن التجربة المباشرة التي تتم وجها لوجه، والتي تتعلق بالتقارب المادي ضمن سياق إحدى النواحي. وهكذا، فمن خلال الاهتمام بمثل هذا التمييز فقط، سنكون قادرين على تقييم أهمية «اللاتوطين المتواسط» بالنظر إلى التجارب والاهتمامات المحلية الدنيوية

الأخرى في العالم الحياتي للناس العاديين. ويمثل هذا، على ما أعتقد، أحد الاعتبارات بالغة الأهمية لأنه يبدو أن كثيرا من الأشياء ترتكز على فكرة الوسائط الإلكترونية كأدوات للاتوطين.

وهكذا، فإن المقابلة التي دُفعنا نحوها تُجرى بين التجربة والتفاعل المحلي المباشر الذي يحدث وجها وجها من ناحية، وبين نظام مختلف نوعيا عن التجربة المتواسطة، يمكننا - في العالم المتقدم - الوصول إليه بشكل متكرر وبصورة متزايدة في النواحي التي نعيش بها. ويعد هذا تمييزا صالحا ومفيدا، لكننا يجب أن نكون مدركين مخاطره.

وتتمثل الخطورة الأولى لهذا التمييز في أنه قد يقودنا بشكل مضلل إلى النظر إلى التجربة المباشرة، التي تتم وجها لوجه، على أنها شكل شفاف، ونقي، وبسيط من التجربة - لمجرد أنها تمثل، بمعنى ما، الشكل «الأنثروبولوجي» الأصلي منها. ويعود بنا هذا إلى فكرتنا الأصلية التي تقول بأنه ليس هناك مطلقا تفاعل، أو اتصال، أو تجربة يمكن اعتبارها «مباشرة» إذا أردنا التحدث بشكل دقيق. وكما يعبر مانويل كاستلز عن هذه الفكرة: «عندما يقول منتقدو الوسائط الإلكترونية أن البيئة الرمزية الجديدة لا تمثل «الحقيقة»، فهم يشيرون ضمنيا إلى فكرة بدائية بشكل سخيف حول التجربة الحقيقية «غير المُرَمَّزة» التي لم يكن لها وجود قط. حيث يُعبر عن كل الحقائق من خلال الرموز... وبمعنى ما، فإن كل الحقائق تقريبا تُتصور» (Castells 1996: 373). وهذا لا يهدف فقط إلى التأكيد على الفكرة الفلسفية المجردة التي تدور حول حتمية عرض الحقيقة بصورة رمزية، بل يسعى إلى كشف التعقيد الفينومينولوجي للتجربة «المباشرة». وبالتفكير للحظة، سندرك أن هذا يتضمن مزيجا معقدا من التجربة الحسية والرمزية المؤلّفة مع الذاكرة والتخيّل. ويتمتع التواصل الشفهي ذاته، الذي يتم وجها لوجه، بمدى من الصيغ الرسمية وغير الرسمية المختلفة (تلقي المعلومات أو التعليمات، والاستماع إلى المحاضرات، والانخراط في المفاوضات التجارية، والمحادثات، وتبادل المشاعر العاطفية، والإفصاحات الحميمة عن الذات، والمناقشات، والانهماك في القيل والقال، والنكات، إلخ.) مقرونا بوعي مستمر (في الخلفية أحيانا، وفي الطليعة في أحيان أخرى) بالبيئة المادية، وبتجربة الحركة أو الراحة، وبتمضية الوقت، وبالشعور بأننا في حالة جيدة أو غير

جيدة، وبالنشاط الجنسي، وبالقلق، وأحلام اليقظة، وما إليها. وبالتالي، فليس الأمر كما لو أن السياق المحلي المباشر للتجربة يمكن النظر إليه بوصفه خطا قاعديا بسيطا تتراكب تعقيدات التواسط فوقه.

إن هذا التبسيط لتعقيدات التفاعل، الذي يتم وجها لوجه، يصبح مثيرا للنزاع بشكل خاص عندما ينزلق نحو فكرة أن الإطار المحلي المباشر يمثل بصورة ما الشكل «النقي»، ومن ثم الأكثر *صلاحية* من التفاعل التواصلي. وهنا فإن المباشر، والذي يفترض أنه «فوري»، يمتلك أفضلية على اعتبار أنه الأساس الأخلاقي السامي للتفاعل الثقافي، والذي تبدو أي درجة من التواسط تنتج منه وكأنها أحد أوجه القصور الحتمية. وكثيرا ما نصادف هذا الموقف في الدفاعات عن تفوق المجتمعات الثقافية - السياسية صغيرة الحجم على المجتمعات الجماهيرية (*). وهي فكرة فُندت بقوة، على سبيل المثال، من قبل المنظِّرة السياسية النسوية إيريس ماريون يونغ، التي انتقدت بعض صور التفكير السياسي المجتمعي بسبب تلك الطريقة التي تمنح بها «المباشرية أفضلية على التواسط». إن مَن يدافعون عن المثال (الرومانسي) للمجتمعات الصغيرة، التي يتفاعل أفرادها وجها لوجه بسبب المباشرة التي تتسم بها - صفتي المباشرة والأصالة في العلاقات الاجتماعية التي تدعمها - هم، كما تقترح يونغ، يكدحون في ظل «وهم ميتافيزيقي» حول احتمال «الوجود المباشر للناس بعضهم بالنسبة إلى البعض الآخر». وتمضي لتجادل بأن:

> **«حتى العلاقة التي تحدث وجها لوجه بين شخصين تتواسط عبر الصوت والإيماءات، والبعدين المكاني والزمني... [وهكذا] فليس هناك أساس للنظر إلى العلاقات المباشرة على أنها علاقات اجتماعية أكثر أصالة ونقاء من العلاقات التي تتواسط عبر الزمان والمسافة. لأن كلا من العلاقات المباشرة وغير المباشرة هي علاقات تتواسط عبر وسط معين، وفي كلتيهما توجد احتمالية الانفصال والعنف على نفس درجة وجود احتمالية التواصل والإجماع»** (Young 1990: 314).

(*) mass societies: المجتمع الجماهيري: مجتمعات السكان التي تتميز بالاتصالات الثانوية والتخصص الشديد في الأدوار والمراكز كالوحدات السياسية والاجتماعية التي نمت بنمو التصنيع، وإثر تفكك المجتمعات الشعبية المحلية، وتتميز بالسلوك الجماهيري والثقافة الجماهيرية. ويتصل نمو الشعور بالوحدة والذاتية في الوحدات الاجتماعية الكبيرة بنمو وسائل النقل الحديثة ووسائل الاتصال الجماهيرية [المترجم].

وفي إطار مشابه، تحذر دورين ميسي من إضفاء الصبغة الرومانسية على مفهوم المجتمع المتركز في المكان: لا يلغي «توافر الحضور»، بشكل ما، تلك القضايا التي تتعلق بالتمثيل والتفسير. «إن ذلك المكان المسمى بالمنزل لم يكن أبدا تجربة لا متواسطة» (Massey 1994: 163 - 4).

تعد هذه تحذيرات مهمة، لكنها لا تمنعنا من إجراء التمييز الذي نحتاجه بين التجربة المباشرة التي تتم وجها لوجه والتجربة التي نحصل عليها من التقنيات الإعلامية. والنقطة التي يجب أن نكون واضحين بشأنها هي أن هذا التمييز ليس تمييزا بين «المباشر» والنقي من ناحية، والمتواسط على اعتبار أنه «غير حقيقي» أو مصطنع من الناحية الأخرى، كما أن هذ التمييز لا يمنح أفضلية لتوافر الحضور كقيمة. إنه، ببساطة، تمييز بين الأشكال الفينومينولوجية المختلفة، أي الطرق المختلفة لمعايشة «الواقع».

وفي الحقيقة، فإن هذه الاختلافات الفينومينولوجية لا تباعد ببساطة الفجوة بين «المحلي – المباشر» و«البعيد – المتواسط». ومن الواضح أن هناك فينومينولوجيات مختلفة تتعلق بالأنواع المختلفة من التقنيات الإعلامية. حيث إن رنين الهاتف «يقتحم» الموقف المحلي بطريقة تختلف عن فيض الصور الخاص بالتلفاز أو الرسالة التي تظهر على شاشة الكمبيوتر، والتي تخبرك بأنه قد وصلت رسالة جديدة إلى بريدك الإلكتروني. ومن ثم فإن إحدى الخطوات المفيدة لفهم المرتبطية المتواسطة هي من خلال نمذجة بعض صور التمييز الأساسية هذه.

الصور المختلفة للتجربة المتواسطة

يقدم جون تومسون في كتابه *وسائل الإعلام والحداثة* (*) الأساس لهذا، من خلال اقتراح «إطار مفاهيمي لتحليل أشكال الفعل والتفاعل التي تخلقها وسائل الإعلام» (Thompson 1995: 82). ويقترح تومسون ثلاث فئات من التفاعل ترتبط بثلاث صور مميزة من التواصل يمكننا أن نجدها في المجتمعات الحديثة (Thompson 1995: 82 - 7).

وتعتبر الفئة الأولى – وهي «التفاعل وجها لوجه» – مُفَسِّرة لذاتها، حيث تشير إلى التواصل المباشر ضمن سياقات التواجد المشترك التي نُوقشت أعلاه. وتستخدم هذه الفئة، بتميز، مجموعة من متعددة من التلميحات

(*) The Media and Modernity.

الرمزية - ليس الكلام فقط، بل أيضا الإيماءات، ولغة الجسد، وما إليها - التي يمكن الحصول عليها من خلال نظام إشاري زماني - مكاني مشترك. والشيء الأكثر أهمية هو أن التفاعل المباشر يكون *حواريا* dialogical: حيث يكتنف تدفقا تواصليا ثنائي الاتجاه.

أما فئته الثانية، أي «التفاعل المتواسط»، فتصف ذلك الشكل من التواصل الذي تمثله الرسالة، والبرقية، والفاكس، والهاتف، وربما (على الرغم من أن تومسون لم يذكر ذلك) الأشكال الأكثر أساسة من التواصل عبر أجهزة الكمبيوتر مثل رسالة البريد الإلكتروني البسيطة. ويشتمل هذا النوع من التواصل على استخدام وسط تقني - (الورق، الأسلاك الكهربائية، والموجات الكهرومغناطيسية... إلخ). للسماح بالتواصل بين الأطراف المتباعدة بعضها عن بعض من حيث الزمان أو المكان (أو كلاهما). ووفقا لتومسون، فإن هذا التمديد للتواصل عبر الزمان - المكان تترتب عليه النتائج التالية: يفتقر المشاركون إلى إشارات مشتركة للوجود المشترك، وبالتالي يتعين عليهم التفكير بدرجة أكبر في وضع المعلومات ضمن سياقها الصحيح، العناوين والتواريخ الموجودة على الرسائل والفاكسات، وصور التعريف بالذات في المحادثات الهاتفية. كما أنهم يعملون هنا في إطار نطاق من التلميحات الرمزية أضيق بدرجة مميزة مما هو ممكن في التفاعلات المباشرة. وهكذا، فإن هذا النوع من التواصل قد يتسم بمستويات أعلى من الالتباس وفي حاجة أكبر إلى المهارات التفسيرية من قبل المشاركين الفاعلين في صور التواصل هذه. لكن إحدى النقاط الرئيسية هي أنه، وعلى الرغم من هذه القيود، يظل التفاعل المتواسط حواريا في الأساس، مثلما هي الحال مع التفاعل وجها لوجه.

أما الفئة الأخيرة من فئات تومسون، فهي أكثرها إثارة للاهتمام في ما يتعلق بالمناقشة التالية. حيث إن ما يطلق عليه اسم «شبه التفاعل المتواسط» يشير إلى التواصل الخاص بوسائل الإعلام («الكتب، والصحف، والراديو، والتلفاز... إلخ»). ومن الواضح أن هذه الفئة، مثلها مثل التفاعل المتواسط، تمدد التواصل عبر الزمان - المكان، لكن هناك اختلافين رئيسيين بينها وبين الفئتين الأخريين: أولا، أن هذا النوع من التواصل ليس موجها نحو آخرين محددين يمكن تعريفهم، ولكنه «يُنتج من أجل مدى غير محدد من المستقبلين المحتملين»؛ وثانيا، أنه، على خلاف أي من الفئتين الأخريين، يعتبر غير حواري ولكنه ذو طبيعة أحادية المتكلم (مونولوجية)

نموذجيا: حيث إن الفيض التواصلي - سواء كان في صورة وسائط مطبوعة أو إلكترونية - هو على الأغلب أحادي الاتجاه. ولقد قاد هذان الاختلافان تومسون إلى وصف الاتصال المتواسط واسع النطاق باسم «شبه التفاعل»، لأنه يفتقر بشكل واضح إلى بعض الجوانب التي نربطها بالتفاعل البشري «المباشر»: وهي التبادلية، وخصوصية العلاقة بين الأشخاص. لكنه يصر، وهو محق في ذلك، على أنه نوع من التفاعل: فهو ليس مجرد نقل للمعلومات من المصدر إلى الوجهة؛ كما أن المستقبلين، على الرغم من أنهم لا يتجاوبون بصورة مباشرة، فهم ليسوا سلبيين في هذه العملية، ولكنهم ناشطون في تفسير الاتصال وبناء المعنى. وهناك بالفعل بُعد تفاعلي في أنواع «العلاقة» التي يمكن لجمهور وسائل الإعلام أن يرسخها مع الشخصيات الإعلامية، وهكذا.

والآن، فإنه يتم تحديد كل هذا، بصورة محقة، وفقا لمستوى التفاعل، لأن هناك معنى مهما يجب وفقا له أن نفكر دائما في الاتصالات على أنها تفاعلية (أو شبه تفاعلية)، وليست أفعالا غير مترابطة من إرسال واستقبال الرسائل. وبالإضافة إلى ذلك، فقد وظف إطار تومسون من أجل تحليل مدى واسع من التفاعلات الاجتماعية التي تتصل بكل من إنتاج واستهلاك ثقافة وسائل الإعلام؛ والتي تتصل، بالإضافة إلى ذلك، بقضايا تغيير المجال العام للعمل السياسي المتضمن في الاستخدام المتزايد للتقنيات الإعلامية (انظر أيضا: Thompson 1994). وعلى الرغم من ذلك، ففي وسعنا التحدث عن *التجربة المتواسطة*، كما يقر بذلك تومسون، على أنها «ذلك النوع من التجربة الذي يمكننا اكتسابه من خلال التفاعل أو شبه التفاعل المتواسط» (1995: 228)، وهذا هو ما نريد الوصول إليه حقا.

تتمثل إحدى الطرق لعمل ذلك في محاولة بناء تحليل فينومينولوجي شامل بناء على الفروق التي عرضها تومسون في تحليله التفاعلي. يتطرق تومسون إلى بعض هذه القضايا الفينومينولوجية بنفسه، كما يقدم بعض التبصرات المفيدة التي سوف نعود إليها لاحقا في هذا الفصل. لكنه لا يحاول أن يتعمق بأي شكل من الأشكال، ومن السهل فهم السبب وراء ذلك. لأننا قد رأينا بالفعل أنه حتى الفئة التفاعلية «البسيطة» نسبيا والتي تتعلق بالتواصل المباشر (وجها لوجه) تعتبر معقدة من الناحية الفينومينولوجية. وإذا قمنا بتوسيع هذا ليشمل فقط فئة تومسون المتعلقة بما أسماه «التفاعل المتواسط»،

فسنحتاج إلى إضافة مدى كامل من صور التمييز الدقيقة: بين وصف فينومينولوجيات تبادل الرسائل والمحادثات الهاتفية، أو بين أي منهما وبين «تفاعلات لوحة المفاتيح» التي تتعلق بالاتصالات عبر أجهزة الكمبيوتر. هل البريد الإلكتروني أقرب من حيث التجربة إلى كتابة الرسائل - «انتقام الوسط المكتوب والعودة إلى العقل المطبعي» (Castells 1996:363) أم هل هو «شكل جديد من «الشفهية»... كتابة غير رسمية وغير إنشائية في التفاعل الذي يحدث في الزمن الحقيقي، في صورة الدردشة المتزامنة (الهاتف الكاتب ...) (المرجع السابق)؟ ولقد تعاظمت درجة تعقيد هذه الأسئلة بالنظر إلى «وسائل الإعلام الجديدة»، بفعل عودتها للإشارة إلى ما افترضنا أنها أشكال متواسطة «بسيطة» - مثل الخطابات، على سبيل المثال - لكن التي اكتشفنا أنها معقدة من الناحية الفينومينولوجية [٣].

واذا أضفنا إلى هذا المدى من القضايا تلك التي تثيرها، على سبيل المثال، تجربة الاتصال المحوّل زمنيا time-shifted، والذي صار متاحا من خلال آلات المجيب الآلي، أو الطرق المختلفة التي اندمجت بها الهواتف النقالة بشكل سريع مع العوالم الحياتية الروتينية لبعض الناس، أو التجربة التي توضح كيف غيرت «هجرة» تقنيات معينة - مثل أجهزة الفاكس - من إطار الأعمال التجارية إلى السياق المنزلي تجربة الحياة المنزلية، فمن الواضح أنه سيكون لدينا مهمة جسيمة هنا. وعلى الرغم من أنه جار تمحيص بعض هذه القضايا بالنظر إلى وسائل الإعلام الجديدة، مثل الاتصالات عبر أجهزة الكمبيوتر(Poster 1995, Turkle 1995,1996)، فلا يوجد سوى قدر ضئيل للغاية من الكتابات التي تمتد عبر المدى الخاص بالتجربة المتواسطة و«التجربة شبة المتواسطة» [٤].

وبالتالي سأعمد في الحيز المتاح هنا، متفاديا أي محاولة للقيام بمعالجة شاملة، إلى التركيز على موضوعين اثنين فقط يصلان - من الناحية الفينومينولوجية - التجربة المتواسطة بالموضوع الأوسع الخاص باللاتوطين. ويمكن فهم كلا هذين الموضوعين على أنهما تعبيرات مختلفة عن مقولة «التقارب» التي ناقشناها في الفصل الأول كتوضيح ثقافي للمرتبطية المعرَّفة للعولمة. ولكن، وحيث إننا قد ركزنا هناك بشكل أساسي على تجربة التقارب التي يوفرها السفر والتنقل المادي، فسنحاول استعادة الوعد الخاص بفهم التقارب الذي أوصلته التقنيات الإعلامية إلى النواحي المحلية.

التقارب المتواسط ١: إعادة تعريف الحميمية

تتعلق فكرة الحميمية بالتجربة المحلية بعدد من الطرق المثيرة للاهتمام، أولا: معناها السائد الخاص بـ «القرب» هو معنى يمكن المجادلة بأنه قد صيغ على غرار التقارب المُجسَّد ماديا (لاثنين من الأشخاص) عموما. وعادة ما ينظر إلى معنى أن تكون «حميما» على أنه تحقيق مستوى عميق من الاتصال الشخصي مع الآخر. وهنا، فإن «العلاقة وجها لوجه» التي يتسم بها التفاعل التواصلي المحلي، تصبح علاقة فرد لفرد بدرجة أكبر، ويتمثل هدفها في أن يكون كل منهما موجودا بالنسبة إلى الآخر بأكمل شكل ممكن، وهو ما يشتمل غالبا على درجة من الاتصال الجسدي، وعادة ما يتضمن مقصورية الانتباه exclusivity. ومن المحتمل أن الفكرة الرئيسية هنا هي «الباطنية» innerness التي تشتق من الأصل الاشتقاقي للمصطلح - من الكلمة اللاتينية intimus- أي «الأعمق». إن التلميح الضمني الشائع، لكن غير الحصري، للحميمية، على اعتبار أنها تتعلق بالنشاط الجنسي، يعطي المعنى الأكثر وضوحا لهذه الصفة الباطنية للتواصل: الفعل الجنسي كمعرفة حميمية بالآخر، والتي تجمع بين كل من القرب وبين التزاوج المادي والنفسي. وعندما تفهم على هذا النحو، فإن الحميمية هي نقيض التماسف. ويحولنا العالم الحميمي في النهاية إلى نواح محلية محددة - عادة ما تكون في النطاق المنزلي وليس العام - ويمكن هنا فهم درجات متزايدة من الحميمية بمعنى مكاني - فينومينولوجي على أنها مستويات من «الباطنية»: من صالة الدخول، إلى غرف الاستقبال، إلى المطبخ، وأماكن الاختلاء الأكثر خصوصية و«الأكثر عمقا» في داخل المنزل، أي الحمام وغرفة النوم.

إذا كانت هذه هي الطريقة الأكثر شيوعا التي تفهم بها الحميمية، فقد ينظر إلى تأثير التقنيات الإعلامية بصورة مباشرة على أنها مُزعِجة للحميمية - أي العالم الخارجي الذي ينفذ إلى الداخلي - كان هذا هو المعنى الذي ذكرناه في الفصل السابق، حول فتح التقنيات الإعلامية الأجزاء التي تخصنا على العالم الخارجي وجعلنا «متوافرين» باستمرار. ويُصِر مارشال ماكلوهان، على سبيل المثال، على أن الهاتف وسط *مُتَطلِّب*: حيث نشعر بشكل عام بأننا مضطرون للإجابة على رنين الهاتف مهما كان ما نفعله. والاحتمالية

الكوميدية لتعرض اللحظات الحميمة إلى الإحباط والإزعاج من قبل هاتف يقتحمها برنينه هي - بالطبع - إحدى الفِكرَ المبتذلة للدراما الشعبية. ويقوم جوشوا ميروفيتز بالتوسع في هذه المناقشة، ويذكر كيف أن مثل هذا التوافر المستمر قد صار معيارا اجتماعيا ضمنيا في المجتمعات الحديثة:

> «أن تكون اليوم «غير متصل» يعني أن تكون شاذا... وأن يعيش الشخص في مكان لا يوجد به هاتف هو أمر كثيرا ما يُفهَم على أنه إهانة ضمنية للأصدقاء، والأقارب، وزملاء العمل. كما أنه قد ينظر إلى ترك السماعة مرفوعة بعيدا عن الحامل الذي تعلق عليه على أنه علامة على أن من يفعل ذلك هو مبغض للبشر misanthrope. ويتوقع من العاملين في بعض المهن أن يقوموا بحمل «أجهزة تنبيه» تجعل من الممكن الوصول إليهم في أي وقت أينما يكونون، ومهما كان الذي يقومون بفعله». (1985: 147)

ويمضي ميروفيتز ليسجل كيف أن بعض الأديرة اللاترابية (*) قد ركبت أجهزة للهاتف تحت تأثير المجمع المسكوني الثاني للفاتيكان Vatican II في الستينيات من القرن العشرين. لكنه وجد في أحد الأديرة التي درسها، وهو أمر مشوق، أن الرهبان على الرغم من أنه كان في وسعهم استخدام الهاتف، قد «تجنبوا مشاهدة البث التلفازي المنتظم أو قراءة الصحف اليومية» (Meyrowitz 1985: 353 n.36) كطريقة للحفاظ على أهدافهم المتمثلة في العزلة، والانسحاب من العالم، والحميمية الحصرية المستديمة مع الله.

وعلى أي حال، ففي وسعنا تبني مقاربة مختلفة وأكثر تشويقا، على ما أعتقد، وذلك بالتركيز ليس على إزعاج سياقات الحميمية، بل على مقدرة التقنيات الإعلامية على عرض *أشكالها* الفريدة من الحميمية، والتي من خلالها قد تعيد هذه العملية تعريف الأهمية الثقافية للحميمية بالنسبة إلينا.

وهناك مفهوم واضح، إلى حد ما، توصَّل فيه أجهزة الهاتف «تقاربا» متماسفا من حيث إنها تعمل نموذجيا على ربطنا حواريا «بشريك» تواصلي واحد ومحدد (Thompson 1995: 84). ولكن هل هذه حميمية؟ من بين الأسباب التي تجعلنا نعتقد أنها كذلك هو ملاحظة مدى القرب النسبي بين المحادثات الهاتفية المتماسفة والمحادثات التي تتم وجها لوجه. وعلى الرغم من

(*) Trappist: نسبة إلى دير «لا تراب»، الذي أسس العام ١٦٦٤، ورهبانه يتسمون بالتقشف والامتناع عن الكلام [المترجم].

القيود التي يفرضها الافتقار الى الوجود المادي المشترك، فإنه غالبا ما يلاحَظ إلى أي مدى يعَد هذا الوسط «طبيعيا» وغير متطفل. ومرة أخرى، يعبر ميروفيتز عن هذه الفكرة:

> **«يعد التحدث إلى شخص ما عبر الهاتف أمرا طبيعيا للغاية، إلى درجة أننا كدنا ننسى أمر الوسط المتداخل. (وكثيرا ما نقول «لقد تحدثت إلى فلان البارحة»، من دون التفكير حتى في إضافة أنها كانت محادثة هاتفية. ونادرا ما نقول، «لقد تحدثت» عندما نعني أننا قد كتبنا رسالة إلى شخص ما). وبسبب السمة غير المتطفلة التي يتميز بها الوسط ورموزه، تعد المحادثة الهاتفية أكثر تلقائية بشكل كبير وأقل تصنعا بدرجة كبيرة من معظم الرسائل».** (10- 109 :1985)

والسمة «الطبيعية» الظاهرية التي يتميز بها التواصل عبر الهاتف بالمقارنة مع الخطابات (أو البرقيات التلغرافية، أو رسائل البريد الإلكتروني في الواقع) قد تعزى إلى الاختلاف بين الرموز الخاصة بكل من الحديث والكتابة، حيث إن الكتابة، كما يستطرد ميروفيتز، هي شكل مرمّز بصورة أكثر تعقيدا. وهكذا، فإن القوة الفريدة للهاتف بوصفه وسطا متماسفا «يتسم بالشفافية» تتعلق بالتأكيد، على أحد المستويات، بالطريقة التي يستنسخ بها الوسط المباشر الخاص بالكلام عبر الزمان – المكان.

لكن هناك أيضا معنى يمكن أن يعزز فيه الهاتف بالفعل حميمية التواصل تحديدا كدالة على الافتقار إلى توافر الحضور. ويلحظ جيدنز (189 :1991) التناقض التالي الذي يتسم به التواصل المتماسف: «قد يتحدث أحد الأشخاص عبر الهاتف إلى شخص يبعد عنه مسافة ١٢ ألف ميل، وأن يكون مرتبطا بردود هذا الفرد البعيد خلال فترة المحادثة بشكل وثيق وبدرجة أكبر من ارتباطه بالأفراد الآخرين الذين يجلسون معه في الغرفة نفسها». ويمكننا تفسير ذلك من حيث إنه تركيز فينومينولوجي مكثف يستثيره الوسط: إذ يؤدي الافتقار إلى الحضور المادي والضيق الناتج عنه في نطاق التلميحات الرمزية المتاحة، إلى تضخيم الارتباط الحصري للموقف الحواري الخاص بالتفاعل الذي يتم وجها لوجه. فنحن نركز على صوت الشريك الهاتفي ونمنحه انتباهنا الكامل لأن عدم فعل ذلك سيعني أن ينقطع الاتصال تماما. وهذا هو ما يعنيه ماكلوهان (267 :1964) عندما يقول بأن الهواتف «تتطلب المشاركة الكاملة من حواسنا وملكاتنا».

وبالتالي، فمن المعقول تماما أن نجادل بأن تقنيات الاتصال يمكنها توصيل نوع من الحميمية، لكننا بدأنا في رؤية تحول في معنى هذا المصطلح. حيث يحافظ على العلاقة بين فرد لفرد وبين الباطنية. ولكن يبدو أولا أن عنصر التجسد قد سقط، تليه سياقات العزلة والخصوصية.

الحميمية غير المجسدة

ومثلما يسمح الهاتف بتحقيق الحميمية على الرغم من الانفصال الجسدي، تتطلق العلاقة فردا لفرد مبتعدة عن العلاقة وجها لوجه. لكن أليس ذلك، إذن، نوعا من الحميمية البديلة أو من الدرجة الثانية، أي بديل ضعيف لكمال الحضور؟ قد يقنعنا حماس بيل غيتس التقني في ما يتعلق بهذه القضية، والذي يتسم بأنه تافه إلى حد ما، وهو على هذا النحو:

> **«لقد اعتدت مواعدة امرأة تعيش في مدينة أخرى. وقد أمضينا كثيرا من الوقت معا نتراسل عبر البريد الإلكتروني، كما أننا فكرنا في طريقة يمكننا بها بشكل ما الذهاب إلى السينما معا. فقد وجدنا فيلما كان يعرض في الوقت ذاته تقريبا في مدينتينا. وكان كل منا يقود سيارته إلى دار السينما القريبة منه، فيما ندردش عبر الهواتف النقالة. وكنا نشاهد الفيلم وفي طريق عودتنا إلى المنزل كنا نستخدم الهواتف النقالة لمناقشة ذلك العرض الذي شاهدناه. سيكون هذا النوع من المواعدة الافتراضية أفضل في المستقبل لأنه سيصبح من الممكن الجمع بين مشاهدة الفيلم وبين عقد اجتماع عبر الفيديو video conference** (Gates 1995: 206).

وخلال الكفاح ضد التهم الواضحة «بالهوس بتوافه الأمور» في مظهرها العام، لكنه لا يزال من الصعب - إلى حد ما - أخذ هذا الاقتراح الخاص بالمواعدة الافتراضية بجدية كبيرة. حيث إن هذا النوع من العلاقة غير المشوقة، التي تعوزها الحيوية، الذي استحضره غيتس، يجلب ببساطة الإجابة الواضحة بأن الحميمية «الحقيقية» في العلاقات الإنسانية تتطلب اتصالا ماديا عن قرب.

ويمثل النشاط الجنسي هنا معيارا ضمنيا تقاس في مقابله الأشكال الأخرى «الأقل» حميمية. كما أن فكرة التجربة الجنسية المتواسطة من بعد telemediated، هي فكرة مزعجة بعض الشيء، حيث تستحضر صورا تتراوح

بين الأجسام الهزلية التي تتصل بأسلاك والتي تتعلق بتحفيز الجنس الافتراضي، إلى طرق الإشباع عبر خطوط الجنس الهاتفي التي تعتبر أكثر شيوعا إلى حد ما، لكن من الواضح أنها صور تتسم بالوحدة والقنوط. وسيكون من الصعب في الحقيقة العثور على مثال أقوى على هذا النقص الجوهري الخاص بالحميمية المتواسطة من بعد غير ذلك الخاص بخطوط الجنس الهاتفي التجارية. ويمكن النظر إلى الحقيقة البائسة لهذه الخدمات التي يعلن عنها في صورة مقابلات حميمة مثيرة جنسيا على أنها تقع في فشل ذريع في تحقيق الحميمية «بكامل مظاهرها». لكن هذه علاقة عمل، ونظرا لأنها محكومة بطبيعتها التجارية، فهي تكتنف الأجساد فقط في شكل إباحي/استمنائي يركز على التحفيز السمعي لنشوة الزبون. ويبدو أن الإبعاد - الفصل - بدلا من الحميمية هو السمة الغالبة لهذا اللقاء. فهناك أولا تجريد «للسلعة» يتضح من المصالح التي غالبا ما تكون متعارضة بفظاظة بالنسبة إلى طرفي تلك العلاقة: بالنسبة إلى الزبون السرعة، ومن ثمَّ رخص التكلفة؛ والعكس بالنسبة إلى عاملة الجنس الافتراضي التي تتمثل مهمتها الأساسية في إبقاء الزبون على الخط لأطول فترة ممكنة. وهكذا، فإن المقابلة تقوم على فصل النواحي المحلية وعلى إخفاء الهويات، التي هي أمر ضروري بالنسبة إلى اقتصاديات هذا العمل. ويمكن للزبون أن يتخيل المقابلة في إطار مثير جنسيا ويبعد كثيرا عن البيئة الوظيفية الكئيبة التي يتميز بها المكان المادي الحقيقي للعاهرة، والذي قد يكون مكتبا مظلما أو حتى مطبخها الخاص. وأخيرا، فإن إخفاء الهويات الذي يتميز به هذا النوع من المقابلة «الافتراضية» هو، كما يقول كاستلز (Castells 1996: 361)، دالة على خطورة التجربة الجنسية المباشرة في مجتمعات أواخر القرن العشرين: حيث إنه نظرا إلى الخوف المتزايد من التقاط العدوى أو الاعتداء الشخصي، أخذ الناس يبحثون عن بدائل للتعبير عن نشاطهم الجنسي... خصوصا مادام هذا التفاعل غير مرئي ويمكن من خلاله حفظ الهويات» [٥].

وبالإضافة إلى ذلك، فقد تثار اعتراضات تقول بأنه من المضلل السماح لموضوع الحياة الجنسية بالسيطرة على فكرة الحميمية. لأن ذلك النوع من «الباطنية» الذي يصاحب العلاقات الوثيقة، ولكن غير الجنسية، ضمن الحياة الأسرية قد تقدم نموذجا واعدا. ويمكن مشاهدة أحد الأمثلة الجيدة على

تمديد هذا النوع من الحميمية، في استخدام تقنيات المؤتمرات الفيديوية لتوحيد الأسر المتفرقة مكانيا. ففي إحدى الحالات التي تستخدم للتدليل على هذه الممارسة، تمكنت امرأة تعيش في بريستول من الحفاظ على اتصال متكرر بأطفالها الثلاثة الموجودين في كمبريدج في اتصال فيديوي حي عبر الشبكة المعلوماتية الدولية (الإنترنت). وتخبرنا القصة كيف أن المرأة - التي انفصلت عن زوجها - قد استبدلت زياراتها المتقطعة في نهاية الأسبوع لرؤية أبنائها، والتي كانت تشتمل على السفر لمسافة ٣٠٠ ميل، بـ «زيارات» يومية عبر الخطوط الهاتفية «للشبكة الرقمية للخدمات المتكاملة عالية السرعة». وهكذا، فقد حولت التكنولوجيا «الآباء الذين تفصلهم عن بعضهم البعض مسافة كبيرة إلى أسرة متصلة سلكيا تماما»: «لقد كان التأثير دراميا. حيث يقولون إن هذا قد سمح لهم بتناول الطعام بعضهم مع بعض وسمح لجيل [الأم]برؤية الأطفال قبل خلودهم إلى الفراش في الليل. «يمكنني أن أكون هناك لمساعدة الأطفال سواء كانت المشكلة هي سحج ركبة أحدهم، أو واجبا منزليا صعبا، أو مشكلات مع الأصدقاء» (Millar 1997: 5).

وتحتفي هذه القصة باستعادة التكنولوجيا لحميمية العلاقة بين أفراد الأسرة. وتظهر الصور الأطفال الباسمين في غرفة معيشة دافئة ممتلئة بأشياء متراكمة ملتفين حول شاشة الكمبيوتر التي تظهر عليها صورة الأم الباسمة المصورة من خلال الفيديو. ويستدعي هذا إلى الذهن تلك الصور السابقة للحياة المنزلية التي تركز على وسائل الإعلام: الحلقات العائلية حول جهاز التلفاز في الخمسينيات أو الراديو خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. وهناك، على الرغم من ذلك، إشارة إلى وجود نقص هنا. حيث تقر الأم بأن هذا لا يحل محل وجودها مع الأطفال - فالاتصال الذي يتم وقت الخلود للفراش لا يمتد ليصبح عناقا وتغطية للأطفال - كما أنه لا يمكن بالطبع فصل الحقيقة ذاتها المتعلقة «بالانفصال» القانوني - الاجتماعي عن انفصالهم المادي. ولكن على الرغم من كل هذا، فإنه يبدو أن مثل هذه الأمثلة تقدم لمحات عن شيء يمكن بشكل معقول - إلى حد كبير - أن ننظر إليه على أنه حميمية متماسفة، و«غير مجسدة». وفي الوقت الذي تصبح هذه الممارسات المتواسطة أكثر انتشارا - مع الهواتف المزودة بكاميرات الفيديو المخصصة للاستخدام المنزلي، والمتصلة بشاشات عالية الوضوح بحجم

الحائط في الأفق التقني - الثقافي القريب - فإن إعادة تعريف الحميمية تبدو أمرا حتميا. والمقصود هنا هو ألا ننظر إلى الحميمية المتواسطة من بعد على أنها نقص في كلية الحضور، بل *نظام* مختلف للقرب لا يحل محل (أو قل إنه يفشل في أن يحل محل) الحميمية المجسدة، ولكنه يندمج بصورة متزايدة معها في التجربة اليومية المعيشة.

لكن هناك طريقة أخرى للنظر إلى ذلك: وهي أن الحميمية التي تتحقق من خلال التقنيات الإعلامية قد تفضي إلى عمليات إعادة تعريف ثقافية أكثر جذرية - بما في ذلك فكرة «التجسد» ذاتها. إن نظرة ماكلوهان إلى هذا تأكيدية نموذجيا، لكنها متبصرة بشكل حدسي. وفي إطار تفصيله لفكرته عن وسائل الإعلام كامتدادات للجسد، عمد إلى تناول الجوانب الجسدية من الحميمية بطريقة لا تميز بشكل واضح بين الأجساد والتقنيات:

> **«يفهم كل من الطفل والمراهق الهاتف، ويعانق السلك وسماعة الأذن كما لو كانا حيوانات أليفة محبوبة. وما نطلق عليه اسم «الهاتف الفرنسي»، الذي تتحد فيه قطعة الفم وسماعة الأذن في آداة واحدة، هو إشارة واضحة على ربط اللغة الفرنسية بين الحواس... حيث إن اللغة الفرنسية تعد «لغة الحب» لمجرد أنها توحد الصوت والأذن بطريقة قريبة بشكل خاص، كما يفعل الهاتف. ولذلك فمن الطبيعي نوعا ما أن نُقبّل عبر الهاتف...»** (McLuhan 1964: 266).

وباستبعاد التكوين العرضي لصور ثقافية مقولبة، هناك جانب من الوجاهة في اقتراح أن أجهزة الهاتف تتمتع «بتناغم طبيعي مع ما هو عضوي» (ص 271) - كامتدادات للشخص المجسد - والتي تستبق بعض العمل على السطح البيني الفاصل بين الإنسان والآلة، والتواصل المتواسط عبر شبكات الكمبيوتر الذي أخذ بالظهور خلال التسعينيات. قارن، على سبيل المثال، هذه الفقرة حول الامتدادية من كتاب شيري تيركل *الحياة على الشاشة*:

> **«تماما مثلما يمكن أن تكون الآلات الموسيقية امتدادات لبناء العقل للصوت، فقد تكون أجهزة الكمبيوتر امتدادات لبناء العقل للأفكار. ويشير أحد الروائيين إلى «إدراكي الذي يتجاوز الحس (*) مع الآلة. تنطلق الكلمات، وأتشارك في الشاشة مع كلماتي». ويمضي**

(*) ESP :extrasensory perception.

أحد المهندسين المعماريين الذي يستخدم الكمبيوتر في التصميم ليقول، «يأتي المبنى إلى الحياة في الحيز الموجود بين عينيّ والشاشة». (Turkle 1995: 30)

وبالمقارنة مع نمط و. د. وينيكوت W. D. Winnicott من التحليل النفسي، والذي يتعلق بما أسماه «الشيء الانتقالي» - أي الأشياء، مثل بطانية المولود، التي يُنظر إليها في الوقت نفسه على أنها جزء من الذات المجسدة ومن العالم الخارجي «المنفصل» - وتمضي تيركل لتقول إنه يمكن «معايشة الكمبيوتر على أنه شيء يقع على الحد الفاصل بين الذات وغير الذات». ويثير مؤلَف تيركل حول فينومينولوجية استخدام الكمبيوتر (انظر أيضا Lupton 1995; Lupton and Noble 1997) تساؤلات محيّرة حول الحدود المُدركة التي تفصل بين البشر والتقنيات التي نستخدمها. وهناك مسار يمكن رسمه من هذا تجاه الأفكار، التي تعد حتى أكثر صعوبة وإثارة للتحديات، بشأن اختفاء الفاصل بين الإنسان والآلة، الذي تمكن ملاحظته في النظريات التي ظهرت أخيرا حول ثقافة «السايبورغ» cyborg (Haraway 1991; Gray 1995; Featherstone and Burrows 1995). وفي هذا الجسم النظري، تصاغ المفاهيم الخاصة بهؤلاء المهجنين الذين يصورهم الخيال العلمي والذين يمكن أن نجدهم، على سبيل المثال، في روايات ويليام جيبسون أو أفلام مثل *الشرطي الآلي* RoboCop للمخرج بول فيرهوفن، يمكن صياغاتها بالتجاور مع التطورات الحقيقية التي حدثت في مجال الجراحات التجميلية. وكما يعبر فيذرستون وباروز (Featherstone and Burrows 1995: 3) عن ذلك، فإن تعميم جراحة التجميل والتقدم في التكنولوجيا الحيوية، والهندسة الوراثية، وتكنولوجيا النانو، ... قد دفعت البعض إلى التأمل والقول بأن الجيل القادم قد يكون آخر البشر «الخالصين» pure. ومن دون التعمق كثيرا في هذا الاتجاه، في وسعنا أن ننظر إلى الحميمية على أنها مقيّدة بالتجسد. وفي الواقع، فإن النظر إلى التجسد، على أنه العامل الرئيسي الذي يربط الأفراد بالنواحي التي يعيشون فيها، هو كالتفكير ضمن إطار فهم ثقافي معين للعلاقة بين التجسد والذاتية البشرية التي هي عرضة للتفنيد، حتى لو كان ذلك بشكل مضطرب.

الحميمية العامة

في الأمثلة عن النشاط الجنسي المتواسط والدائرة الأسرية الممتدة مكانيا، تحافظ الحميمية (ولكن بناء على دوافع مختلفة تماما) على صلتها بالخصوصية. لكن أحد الجوانب المهمة الأخرى فيما يتعلق بإعادة تعريف الحميمية هو انفصام هذه الرابطة، واحتمال نشوء أنواع متعددة من الحميمية العامة الجديدة.

ومن بين الجوانب الواضحة لهذا، نجد إعادة تعريف الأماكن الملائمة ثقافيا لاستخدام تقنيات الاتصال. فقد كان يُنظر إلى الهواتف في ما مضى على أنها تحتاج إلى حيز خاص منعزل لكي تعمل: فأولى كبائن الهاتف «العامة» كانت تقدم ليس فقط الهدوء ولكن أيضا الخصوصية، وذلك نظرا لبنائها القوي. ويعكس الانفتاح المتزايد في بناء هذه الكبائن ليس فقط العوامل الاقتصادية، بل القبول العام التدريجي لفكرة إجراء مقابلة خاصة في حيز عام مفتوح. وقد أدى ظهور الهاتف النقال، بالطبع وبصورة هائلة، إلى تسريع هذا القبول. واليوم، يشير الاستخدام الشائع، وغير الواعي، للهواتف النقالة في أي موقف عام (تقريبا) – في القطارات، أو في المطاعم، أو في الشارع – إلى حدوث بعض التحولات الكبرى في المواقف الثقافية تجاه الحميمية المتواسطة. وعلى سبيل المثال، فمن السهل بشكل واضح بالنسبة إلى كثير من الناس إلغاء وجود الآخرين القريبين (الغرباء) وخوض العلاقة مع الآخر الذي يتم الاتصال به من بعد دون أي منع أو كبت كبير ينشأ عن الافتقار إلى الخصوصية [٦].

وهناك طريقة مختلفة لتناول فكرة الحميمية العامة، وذلك من خلال ملاحظة كيفية تحول فكرة العلاقة فردا لفرد من ارتباط حصري بالناس الموجودين في سياقاتنا الشخصية الخاصة، إلى ارتباطات بالأشخاص المتاحين فقط بالنسبة إلينا من خلال وسائل الإعلام العامة. نجد الأمثلة الجيدة على هذا في الحملة الإعلامية الحالية (1998) للشركة المزودة لخدمة الهاتف الجوال، والمسماة «فردا لفرد». ولقد روجت الفكرة، في هذه الإعلانات الموجهة في الأساس نحو سوق الشباب، من خلال إجراء محادثة فردا لفرد مع أحد المشاهير. وفي الحقيقة، فإن هذه الإعلانات تصور محادثات تخيلية تتم فردا لفرد، وتجريها الرموز الثقافية الحالية ذات

الشعبية مع أبطالهم الذين عاشوا في الماضي: حيث تتخيل عارضة الأزياء الشهيرة كيت موس الحصول على موعد مع إلفيس بريسلي، بينما يتخيل لاعب كرة القدم إيان رايت عقد اجتماع مع مارتن لوثر كينغ. وهذه الإعلانات هي نصوص معقدة، ليس أقلها من حيث الطريقة التي يعتمد بها الترويج لنوع ما من التواصل المتواسط «الحميمي» (الهواتف) على الأنواع الأخرى (الأفلام، والتلفاز). والشيء المثير بشكل خاص هو العلاقة التي تُوطَّد بين القيم الثقافية للحميمية مثل الاتصال الشخصي، والباطنية، والمقصورية (على اعتبار أنها «قيمة هاتفية») وتلك التي تتعلق بالوصول إلى الشخصيات الإعلامية «المملوكة للجمهور» (وهي «قيمة تلفازية»). وتصبح الحميمية هنا «عامة» بالمعنى الخاص بإنشاء عالم حياتي يتم التواصل فيه على نطاق واسع، يمكن فيه لأي شخص (ولأي عدد من الناس) الدخول في علاقة خيالية من الحميمية مع شخصيات عامة لن يلتقوها على الإطلاق، ولكنهم على الرغم من ذلك حقيقيون بدرجة كبيرة بالنسبة إليهم في وجودهم المتواسط.

ويصف تومسون (219 :1995) هذا النوع من العلاقة الإعلامية التخيلية، مقتديا في ذلك بكل من هورتون Horton وفول Wohl (1956)، بأنه «حميمية غير تبادلية تتم من بعد». ويجادل بأن اللاتبادلية non-reciprocity المميزة في العلاقة المشتقة من الطبيعة المونولوجية لوسائل الإعلام مثل التلفاز، تمثل جانبا فريدا لكنه شائع تماما من «شبه التفاعل المتواسط»:

> **«بشكل أو بآخر، يعمد معظم الأفراد في المجتمعات الحديثة إلى إنشاء، والمحافظة، علاقات غير تبادلية من الحميمية مع آخرين بعيدين والمحافظة عليها. حيث يصبح الممثلون والممثلات، ومذيعو نشرات الأخبار، ومستضيفو البرامج الحوارية، ونجوم موسيقى البوب شخصيات مألوفة يسهل التعرف عليها، والذين غالبا ما يتناقش الأفراد حولهم في سياق حياتهم اليومية، والذين قد يشار إليهم بأسمائهم الأولى، وهكذا».**
>
> (Thompson 1995: 220)

ومن المرجح أن نجد العرض الأحدث والأكثر إثارة على هذا النوع من الحميمية العامة في رد الفعل الفائق للعادة على وفاة الأميرة ديانا، أميرة ويلز – ليس في المملكة المتحدة فقط بل في كل أرجاء العالم. حيث إن تجربة الخسارة الشخصية الحقيقية تلك، والتعبير عن الحزن الشديد الذي سُجل

على وجوه تلك الحشود الضخمة من المعزين، الذين سافروا إلى لندن لحضور الجنازة، بالإضافة إلى «المجتمع التلفازي» العالمي الهائل الذي شارك في هذا الحدث، شهدت على «حقيقة» هذا النوع من العلاقة اللاتبادلية المتواسطة. وقد أوضحت بصورة درامية مدى عمق وتغلغل العلاقات الإعلامية في نسيج التجربة اليومية لأعداد هائلة من البشر.

لكن جنازة ديانا أعطت أيضا لمحة عن جانب محتمل آخر من الحميمية العامة، حيث يمكن فهم الرغبة القوية – على ما يبدو – من جانب المعزين في مشاركة أحزانهم على الملأ – خصوصا مَن ظلوا مخيمين طوال أيام حول «الأضرحة» المؤقتة التي أقيمت في حدائق قصر كينسنغتون – على أنها رد فعل على ما أطلق عليه جيدنز (Giddens 1991: 144ff) اسم «مصادرة التجربة» sequestration في المجتمعات المعاصرة: أي الميل إلى خصخصة تعبيرات الحزن بالإضافة إلى التجارب الحميمية/العاطفية الأخرى. وقد عبر العديد ممَن أجريت معهم مقابلات عن حاجتهم إلى توسيع نطاق مشاركتهم في الحداد الجماعي، وربطوا هذا بالإحباط الذي سيسببه احتمال عودتهم إلى حياتهم الخاصة العادية. وليس من غير المعقول ربط هذا برغبة ثقافية أوسع، لكنها محتجبة بشكل عام، في الهروب من خصوصية الحياة المحلية الرتيبة إلى مجتمعات من التجارب تتسم بأنها أوسع وأكثر تلبية للمتطلبات. وتقدم التجربة المتواسطة على نطاق واسع نماذج على هذا في «الحيوات الموازية» التخيلية التي تتوافر في العلاقات مع الشخصيات العامة (Chaney 1993; Grodin and Lindhof 1996)، أو في الأحداث الإعلامية الاحتفالية الخاصة بالمناسبات (Dayan and Katz 1992)، وهذا النوع من التسوية في مزيج التجارب الخاص بالعوالم الحياتية المعاصرة هو بالتأكيد الطريقة الأكثر شيوعا التي تشبع بها هذه الرغبة. ولكن هناك أيضا شكل أكثر تطرفا يتضح في بعض الممارسات الثقافية الجديدة التي ظهرت مع التواصل من خلال الكمبيوتر (CMC): أي الرغبة في التحرر التام من قيود الناحية المحلية، والروتين، وحتى قيود التجسد والهوية الثابتة للذات – وفي الواقع، إنها الرغبة في السكن في العالم الحياتي لشخص آخر.

يعد الموقع الإلكتروني «جينيكام» Jennicam أحد الأمثلة المربكة – إلى حد ما – على هذا. حيث يتكون هذا الموقع من صور لغرفة نوم امرأة شابة تقوم بنشرها كل دقيقتين، على مدار ٢٤ ساعة في اليوم، وعلى مدار العامين

الماضيين. اجتذب هذا الموقع ٦٠٠٠ مشترك منتظم يدفع كل منهم عشرة جنيهات إسترلينية سنويا، «كي يشاهدوا جينيفر رينغلي Ringley وهي نائمة، وهي تقبِّل صديقها، وهي تتزين وتضع المساحيق، أو وهي تداعب قطيطتها» (Smith 1998: 3). وليس من السهل تبرير شعبية هذا الموقع، فإذا وافقنا على أن الدافع الرئيسي ليس هو الاهتمام الشهواني أو النزعة إلى البَصْبَصَة voyeurism الجنسية (حيث إن هناك رقابة على الموقع في ما يتعلق بهذا الجانب - «غير مسموح بأي تعر أو مواد جنسية»)، فإن السؤال يظل حول السبب في رغبة الناس في «السكن» بشكل روتيني في الحيز الحميمي الدنيوي الحقيقي غير المزين لشخص آخر في «الزمن الحقيقي». حيث إنه يجب التمييز بين هذا النوع من الاهتمامات وبين حس الفضول الأكثر شيوعا حول الأماكن الحميمية للمشاهير التي تقدم في إعلانات الصور الأنيقة واللامعة التي تظهر في مجلات مثل هلّو (*Hello!*).

وإحدى الطرق لفهم ما يدور هنا هي من خلال الرغبة غير واضحة التركيز في الإفلات من قيود الناحية المحلية. ومعنى أن يكون بإمكانك الوصول بشكل روتيني إلى حيز شخصي حميمي آخر - أن تدعى إليه - هو أنه صارت لديك حياة موازية قد تكون مُرضية بصورة أكبر كمهرب من حقيقتنا، من تلك الموجودة في الروايات التلفازية. ومعنى أن يكون بإمكانك الوصول إلى حميمية غرفة النوم في طبيعتها ووقتها الحقيقي هو أنك، وبصورة ما، تمكنت من هزيمة الانعزال الذي تتسم به أماكننا الحميمة. وبطبيعة الحال، فمن الممكن أيضا النظر إلى هذا على أنه ضرب من الشهوانية، أو أنه الرغبة العصبية في النفاذ إلى، واستعمار، الحيز الشخصي للآخر. إنه في أفضل الأحوال نوع كئيب بعض الشيء من التفوق. ولكن بالحكم عليه بتعطف أكبر، فمن الممكن أيضا تفسير هذا النوع من الممارسة على أنه رغبة في الهروب من الخصوصية العاطفية المفروضة التي تتسم بها الحياة الحديثة (والتي كثيرا ما يُنظر إليها على أنها تفاقمت نتيجة للثقافة المخصخصة للاستخدام المنزلي لوسائل الإعلام) إلى مرتبطية أكثر اكتمالا، وبصورة محتملة على الأقل، تبادل أكثر أصالة للأفكار والمشاعر مع الآخرين.

وعلى أي حال، فقد أُقِرُّ بأن الصلة بين هذه الأمثلة حول الحميمية العامة بوصفها طرقا للفرار من موقفنا الوجودي المتجسد، ومعنى أكثر إيجابية للمرتبطية الثقافية - كامتداد للمجتمع، أو كمقابلة ثقافية

كوزموبوليتانية - هي ليست متطورة بقوة في الثقافات الحديثة [٧]. وفي الواقع فإن المجال الحميمي، حتى بالطريقة التي أعادت التجربة المتواسطة تعريفه بها، لا ينفتح بشكل عام على عالم يتحدى الافتراضات الثقافية الضيقة. فالهواتف، على سبيل المثال، لا تتوطن (بشكل عام) بمعنى أنها تعرّضنا للمعلومات أو الروايات التي تسبب الاضطراب للنزعة إلى أخذ الأشياء على علاتها من دون تساؤل، والتي تتسم بها النواحي المحلية. وبالنظر - تحديدا - إلى أنها في الأساس وسائل للإعلام تُستخدم فردا لفرد، فإنها تربطنا مع الآخرين في سياقات تتسم بأنها، بمعنى ما، متوافقة مع عوالمنا الحياتية المحلية. ليس الأمر أننا لا نقابل «غرباء» مطلقا على الهاتف، ولكن لأننا نادرا ما نلتقي «غرابة ثقافية».

لكن التقنيات الإعلامية الأخرى - مثل التلفاز أو برامج تصفح شبكة الإنترنت على سبيل المثال - فمن الواضح أنها تمتلك احتمالية للاتوطين بمعنى أكثر أهمية من الناحية الأخلاقية، وأكثر صعوبة من الناحية الثقافية. ففي وسعها ربطنا مع آخرين بعيدين بطرق تفتح الآفاق الثقافية على ممارسات، وقيم، وأنماط حياتية أخرى، حيث يمكنها تعزيز الإحساس بأن نواحينا المحلية مرتبطة مع أجزاء بعيدة من العالم (سواء أكان ذلك حسنا أم سيئا). كما أن في وسعها أن تزودنا بمعنى حول العالم ذاته كسياق اجتماعي/ثقافي/أخلاقي ذو مغزى. وبطبيعة الحال، فإن عددا كبيرا للغاية من التجارب المتلفزة الرائجة ليست من هذا النوع، بل على العكس من ذلك تماما، فهي موجهة نحو تقديم صور الراحة الوجودية «الناظرة نحو الداخل» والتي تتعلق بالروتين، والألفة، والاحتواء الثقافي ضمن «الأسرة التلفازية» المحلية (Scannell 1996).

وعلى الرغم من ذلك، فإن *احتمال* تحقق ما نسميه باللاتوطين الثقافي - الأخلاقي يوجد في هذه الأشكال من التجربة الثقافية المتواسطة. ومن المشوق ملاحظة كيف يتكرر موضوع الحميمية في هذا السياق. وتركز معالجة جيدنز (Giddens 1992) لتحول الحميمية في المجتمعات المعاصرة على العلاقات الشخصية الغرامية والجنسية التي تتم «وجها لوجه»، ولم تتطرق إلى التجربة المتواسطة.لكنه يقترح، على الرغم من ذلك، وجود علاقة بين هذا المستوى من الحميمية على اعتبار أنه ما فوق محلي، وبين

عالم السياسة العالمية. وتهاجم مناقشته الطريقة التي تكون فيها للسعي وراء الاستقلال الذاتي في العلاقات الحميمية الشخصية تضمينات حول السياسة الديموقراطية: «يوجد تناظر بين دمقرطة الحياة الشخصية وبين الاحتمالات الديموقراطية في النظام السياسي العالمي على أكثر الأصعدة شمولية» (196- 195 :1992). ويقوم هذا الزعم على الحدس الذي يقول بأن العولمة تُجسِّر دائما الهوة بين «الصفة الخارجية» للعالم و«الصفة الداخلية» «لعوالمنا» الظاهراتية الحميمة (الفصل الأول). ويمكن تتبع هذه العلاقة في ما يتعلق بتواسط التجربة. والشيء الذي على المحك هنا هو ذلك الشكل المحدد من الارتباط الأخلاقي/السياسي الذي قد يوجد في الصور الإعلامية التي تعايَش في سياقاتنا المحلية - وأكثرها شيوعا أجهزة التلفاز الموجودة في غرف المعيشة بمنازلنا. وهذه هي الفكرة التي أود استكشافها في القسم التالي.

التقارب المتواسط ٢: الاكتناف التلفازي وتقريب المسافة الأخلاقية (*)

سنبدأ بمفارقة: ففي الوقت الذي تزداد فيه القدرة التكنولوجية لوسائل الإعلام العالمية وتعقيدها، يبدو أن تغطية الأحداث الأجنبية على شاشة التلفاز آخذة في الانكماش. وربما يمكن توضيح هذا الموقف بأكبر قدر من الدرامية في حالة الولايات المتحدة، الأمة الأغنى من حيث المعلومات في العالم، والتي انخفضت فيها التغطية الإخبارية للأحداث الأجنبية التي تضطلع بها الشبكات «بمعدل الثلثين خلال عقدين من الزمان» (Culf 1997: 13) وبنسبة ٤٢٪ في ما بين العامين ١٩٨٨ و١٩٩٦ (Wittstock 1998: 7). وعلى الرغم من أن حالة الولايات المتحدة تجتذب أكثر الاتهامات بضيق الأفق والانعزالية (التي تربطها باتهامات التتفيه و«التسطيح» أي «جدول أعمال محلي... يسيطر عليه تحليل الرئيس» (Wittstock 1998)، ويتجلى اتجاه مشابه أيضا في كل أجزاء العالم المتقدم. فقد انخفض النتاج الوثائقي الذي يتناول الموضوعات الدولية عبر كل القنوات التلفازية البريطانية الأرضية بنسبة ٤٠٪ خلال الفترة ما بين العامين ١٩٨٩ و١٩٩٤ (Cleasby 1995: 1). وفي معرض حديث له في العام ١٩٩٧، اشتكى توني هول، كبير المسؤولين التنفيذيين في مجموعة قنوات البي. بي. سي

(*) Televisual Involvement and the Closing of Moral Distance.

الإخبارية، من إطار دولي أوسع من ضيق الأفق الصحفي، والذي تتفق فيه أكثر المؤسسات الإخبارية بدرجة أقل على الأخبار الأجنبية، وبدرجة أقل على المراسلين الأجانب، وأقل القليل على المكاتب الخارجية». وأضاف قائلا أنه «في وقت تحدد فيه كثير من شؤوننا المستقبلية على نطاق عالمي، يبدو أن جمهور البرامج التي نقدمها يهتم بدرجة أقل بالعالم. وتبدو الصحافة، في استجابة لذلك، أقل اهتماما، وأكثر تركيزا على الداخل أيضا» (Culf 1997: 13).

وأسباب مثل هذه النزعة مثيرة للجدل، وهي تحتل ذلك الصعيد الذي فُند بصورة سيئة السمعة، والذي يقع بين المطالب المُدركة للجمهور من ناحية، وبين المواد التحريرية ومواعيد البث من الناحية الأخرى (Morley 1992; Ang 1996). وهكذا، فكثيرا ما تُستقطَب المناظرة السياسية بين موقف يتمسك «بسيادة المستهلك» في مفهوم سوقي للجمهور (الذي يظهر في أقوى صوره في النموذج التجاري الأمريكي) وأخلاقيات الخدمة العامة التي تتمسك بأن التلفاز ملزم بتقديم معلومات ومفاهيم تتجاوز مجرد الترفيه (Herman and McChensey 1997; Thompson 1997). ولكن مهما كانت الصناعة الإعلامية المضغوطة تجاريا بشكل متزايد جديرة باللوم بسبب توليدها لضيق الأفق الثقافي، فإن هذا وحده لا يمكنه تفسير هذه الظاهرة. أما كليسبي، وفي معرض تعليقه على الحالة البريطانية، فقد عزا المشكلة بشكل جزئي إلى المذيعين الذين «يطاردون الجمهور»، لكن إقراره بأن هذه القضية مهمة بالنسبة إلى حياة المشاهدين يعد أمرا حاسما: «إن الميل نحو التقوقع واضح وجلي. وينبع هذا الميل جزئيا من افتراض واسع بأن البرامج التي تتناول الشؤون الدولية هي غير محبوبة، بفطرتها، لدى الجمهور البريطاني... يرغب المشاهدون في رؤية المزيد من البرامج التي تتصل بحياتهم وتجاربهم هم، ويُفسَّر هذا على أنه يعني مزيدا من البرامج عن بريطانيا». (Cleasby 1995:iii- iv).

ويقترح كليسبي أن المذيعين ربما كونوا افتراضات متسرعة وغير دقيقة حول الافتقار المفترض في أهمية القصص الدولية وصلتها بالجمهور المحلي، وأن هذه الافتراضات تسهم في تشكيل «سبيل حلزوني رديء متجه نحو الأسفل من تناقص النتاج الدولي، والاهتمام المتناقص للجمهور، وتضاؤل الوعي العام بالقضايا الدولية» (مرجع سابق). وقد يكون هذا

صحيحا بالفعل. لكن يبقى بعض الشك - الذي يناهضه المثقفون التقدميون ذوو التوجه الدولي بسبب تضميناته الثقافية المتشائمة - في أن أكثر الناس العاديين ليسوا مهتمين ببساطة بالأحداث التي تتخطى حدود نواحيهم (الوطنية).

ومن الجدير ذكره أنه نادرا ما يُفكَّر في طبيعة هذا *الوسط الذي يمثله التلفاز* ذاته في إطار هذه المناظرة. حيث يميل التركيز على القضايا التي تتعلق بتقييمات الجمهور، وإعداد البرامج، إلى إخفاء التساؤلات التي من المحتمل أنها أكثر أساسة بشأن ما إذا كانت التجربة المتواسطة من بعد، وكيف يمكن لها، أن تصنع أحداثا لا ترتبط بنا إلا من الناحية البنيوية (سياسيا، واقتصاديا)، وذات أهمية ومغزى على مستوى التجربة. وهكذا، فإن التساؤل يصبح تساؤلا حول الكيفية التي يمكن أن يقربنا بها التواسط من بعد فينومينولوجيا، بتجسير المسافة بين البعدين الثقافي والأخلاقي، ليزودنا بمعنى لا يقاوم من المشاركة مع أحداث وحيوات بعيدة.

ونظرا إلى أنه من الواضح أن مشاهدة أحداث بعيدة على شاشة التلفاز ليست هي التجربة ذاتها كالسفر فعليا إلى موقع هذه الأحداث والوجود خلالها، فإن أحدا لن يزعم بجد (حتى ولو كان بودريار نفسه)، على سبيل المثال، بأن الطريقة التي «نتأثر» بها بالأحداث العنيفة التي تقع في إحدى مناطق الحروب، كما تصور على شاشة التلفاز في غرفة معيشتنا، تعادل تعرضنا للقصف المدفعي. وكما يقول روجر سيلفرستون (Silverstone 1994: 30): «إن نوعية الاتصال - أي نوعية التأثر - هي ما يهم بالتأكيد». ومع ذلك، فإن بعض الروايات الأكثر إيحائية حول الإمكانية اللاتوطينية للتلفاز - كما في مزاعم هيبديغ Hebdige حول «النزعة الكوزموبوليتانية (التلفازية) الدنيوية» التي استشهدنا بها في الفصل الرابع - لا تعترف بهذه الاختلافات الفينومينولوجية الحاسمة، وبالتالي تشجع درجة معينة من الشكوكية.

كثيرا ما يُقَر بالتأثير الطويل لكتابات ماكلوهان (Ferguson 1991; Silverstone 1994; Stevenson 1995) في المزاعم الأكثر تطرفا بشأن الإمكان الثقافي للتلفاز. ويبدو أحد أوائل منتقدي ماكلوهان، وهو جوناثان ميلر (Miller 1971)، على سبيل المثال، متشككا للغاية في ادعاءاته حول

«القرية العالمية» المشكلة تلفازيا، مجادلا - من بين أشياء أخرى - بأن التجارب البعيدة التي يجلبها لنا التلفاز، «هي بديلة بشكل أساسي، ولا تشترك إلا في القليل أو في لا شيء على الإطلاق مع التجارب المحدِّدة للنزعة الجماعية التي تميز حياة القرية» (Miller 1971: 124). وهذا النقد موجه في الأساس إلى فشل مجتمع ماكلوهان المتماسف/المتواسط في الوصول إلى الصورة المثالية لمجتمع محلي يتم التواصل فيه وجها لوجه، ويستحضر هذا كل الأفكار المألوفة حول الخصائص الملزمة أخلاقيا وعاطفيا للمجتمع الثاني مقارنة بالأول. لكن شكوكه حول قدرة التلفاز على «إشراكنا» أخلاقيا وعاطفيا في حياة آخرين بعيدين عنا تمتد إلى ما يسميه «بالملامح الحسية للوسط»:

> **«على العكس مما يؤكد عليه ماكلوهان، فإن التلفاز مرئي بصورة مدهشة، والصور التي يعرضها منفصلة بشكل غريب عن كل الحواس الأخرى. حيث يجلس المشاهد لرؤيتها وهو مرتاح في منزله الخاص، منفصلا عن ألم، وحرارة، ورائحة ما يدور في الواقع... وتساعد كل هذه التأثيرات على إبعاد المُشاهد عن المَشاهد التي يراها، وأخيرا يسقط في التصديق اللاواعي بأن الأحداث على شاشة التلفاز تدور في مسرح للنشاط البشري بعيد بشكل لا يمكن تصديقه. ويُضخم التأثير المنفّر بواسطة الحقيقة التي تتمثل في أن شاشة التلفاز تصغر الصور إلى الجودة البصرية نفسها. وتتبادل المناظر البشعة مع العروض الترفيهية على ذلك المستطيل نفسه من الزجاج المنتفخ»[8]. (1971:126)**

وهذا لا يهدف فقط إلى توضيح الخصائص الفريدة لهذا الوسط، ولكنه يوحي بأنها تقوم في الحقيقة بكبت ومنع تجربة تقريب المسافة. يتسم تدخل هذا الوسط بأنه «مُبعد» أو حتى «مُنفِّر»: ولأنه بعيد كل البعد عن الربط بيننا، نجد أنه «يفصلنا» عن الأحداث البعيدة. ويبدو أن ميلر يشير إلى أن التجربة التلفازية الخاصة بالأماكن الأخرى تحدث فقط في سياق فينومينولوجي متواسط جوهريا و«بعيد» عن أمكنتنا المحلية وعن الأماكن التي تصورها. وبناء على هذا التفسير، فإن الوسط يعمل كنوع من النطاق الصحي الذي يحمي مساحتنا المحلية من «حقيقة» الأحداث البعيدة المزعجة والممارسات الغريبة. وفي وصف آخر أحدث

كثيرا، تناول زيجمونت باومان موضوع «العزل» هذا بعيدا عن مخاطر المقابلة الثقافية في تعليق متشكك بالدرجة نفسها بشأن القدرة الكامنة للتلفاز على توليد ارتباط تفسيري حقيقي مع أناس آخرين بعيدين عنا ثقافيا ومكانيا:

«على العكس من الرأي الشائع، فإن اختراع التلفاز، ثقب الرؤية الضخم هذا الذي يمكن الوصول إليه بسهولة، والذي يمكن أن نلمح من خلاله بشكل روتيني طرقا غير مألوفة، لم يُزِل الفصل المؤسسي ولا قلل من فعاليته، ولم تتحقق «القرية العالمية» التي تصورها ماكلوهان. ويدرأ الإطار الخاص بشاشة التلفاز خطر الإراقة spillage بفعالية أكبر من الفنادق السياحية ومواقع التخييم المسورة. وتؤدي أحادية الجانب التي يتميز بها التواصل إلى ترسيخ الأشياء غير المألوفة على الشاشة على أنها معزولة في الأساس» (1990: 148).

ولقد قام باومان في مؤلف لاحق بتوسيع نطاق فكرة احتواء الارتباط مع آخرين «يتم الاتصال بهم من بعد» في الحيز الثقافي/الفينومينولوجي «للمدينة البُعادية» (*) وفي المدينة البُعادية (الالتباس بين الشكل التجريبي وبين ضرب من المواقع مقصود هنا) «يتركز النظر على الغرباء من دون خوف - بشكل يشبه كثيرا ما يحدث مع الأسود في حديقة الحيوان». وهم قريبون بصورة غير محدودة كأشياء، ولكن مقدر لهم أن يظلوا في سعادة بعيدين بشكل غير محدود كأناس فاعلين - آمنين ومعافين (Bauman 1993: 178). وهكذا، فإن التجربة التلفازية بالنسبة إلى باومان هي ليست فقط تجربة بديلة، لكنها متناقضة بشكل إيجابي مع المواجهات الأخلاقية/العاطفية/الثقافية. تمثل «المدينة البُعادية» الآخر السلبي «للمدينة» الحقيقية، والتي يمكن فيها مقابلة أناس حقيقيين بكامل خصائصهم كوكلاء أخلاقيين مجسدين. ونقابل في المدينة البُعادية أناسا اختزلوا إلى شكل وجودي من «السطح النقي» الذي يمكن «حذفه من الشاشة - وبالتالي من العالم - عندما لا يعودون مسلين» (مرجع سابق).

(*) Telecity: المظهر النهائي للعمل من المنزل telecommuting، وفيه تتحدد المدينة بفعل شبكاتها الحاسوبية عالية السرعة بدلا عن حجمها [المترجم].

ومن السهل فهم مضمون هذا النقد نحو نوع من المانوية (*)، وسرعان ما ترتبط القيود التجريبية للتجربة المتواسطة على نطاق واسع بأفكار أخرى عن الفقر الوجودي والأخلاقي، بالمقارنة مع المجال المثالي للتفاعلات والتجارب التي تتم وجها لوجه. ويمكن ملاحظة مغزى مشابه في بعض الكتابات النقدية التي تظهر الآن حول أشكال التواصل عبر الكمبيوتر و«الواقع الافتراضي». فعلى سبيل المثال، بدأ كل من بروك وبول، في مقدمتهما للمجموعة التي أطلقا عليها مقاومة الحياة الافتراضية، بالتنصل من أي انحياز تجاه التجارب التي تجري وجها لوجه، «والإقرار بمميزات العلاقات غير المباشرة» التي تولدها التقنيات الإعلامية المتنوعة. لكنهما يزعمان في الجملة التالية أن: «التفاعلات التي تحصل وجها لوجه هي بطبيعتها أكثر ثراء من التفاعلات المتواسطة. وفي أيامنا هذه، انضم مدمن المعلومات إلى المدمن على مشاهدة التلفاز في الإعجاب السلبي بالشاشة الصغيرة» (Brook and Boal 1995: vii).

ويبدو لي أن إحدى المشكلات التي تنطوي عليها هذه الانتقادات تتمثل بالانتقال المتعجل من الفينومينولوجيا إلى الحكم الأخلاقي - الوجودي. وليس الأمر أن القضايا التي يثيرها أولئك النقاد غير مهمة أو أسيء فهمها. على سبيل المثال، يمكننا الموافقة بسهولة على أن وجبة حصرية ومملة من التجربة المعروضة على شاشة التلفاز قد تكون ضارة للناس بكل أنواع الطرق، بما في ذلك التآكل المحتمل للأحاسيس الأخلاقية. وقد يكون من الصحيح أيضا أن بعض التطورات التي تحدث خلال عملية «تطويع» التقنيات الإعلامية لتناسب أنماط الحياة الفردية [٩] قد تجتذب، أو تشجع، مظهرا ثقافيا ضيق الأفق ومتمركزا حول الذات. ومن ثمَّ فإن هناك كثيرا من المخاوف الأصيلة التي تحيط بالطريقة التي تصبح بها التجربة المتواسطة مندمجة بصورة متزايدة في التجربة المباشرة. لكن من السهل أيضا أن نرى كيف يمكن المبالغة في تقدير هذه المخاوف في استقطاب عام غير متقن بين التجربة المباشرة «الجيدة» والتجربة «السيئة» المتواسطة على نطاق واسع.

(*) Manichaeism: المانوية: دين أسسه ماني في بلاد فارس في القرن الثالث للميلاد، وهو يتألف من عناصر بوذية ومسيحية وزرادشتية وغيرها، ويدعو إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور (أو الخير) والظلام (أو الشر) [المترجم].

ولتجنب هذا، فمن المفيد استكشاف فينومينولوجية مقولة جون تومسون عن «شبه التفاعل المتواسط» بقدر قليل من التفصيل. وأود بشكل خاص استخلاص اثنين من التفريقات الفينومينولوجية الحاسمة في وصفه.

يتعلق الأول «بالمسافة» التجاربية experiential التي تبقى بين المشاهد والأحداث التي تُشاهَد على التلفاز. حيث تجلب هذه الأحداث بكبسة زر واحدة، إلى مساحاتنا المادية الأكثر حميمية، وبهذا المعنى هي قريبة منا. لكنها تظل على الرغم من ذلك «بعيدة في معظمها عن السياقات العملية للحياة اليومية» (Thompson 1995: 228). وتنبع هذه المسافة الفينومينولوجية، جزئيا، من حقيقة أن الأحداث التي نراها على شاشة التلفاز – مثل الحروب البعيدة على سبيل المثال – لا تؤثر، في معظمها، في حياتنا الخاصة بشكل مباشر. لكنها تعزى أيضا، وبصورة مهمة، إلى عجزنا عن *التدخل* في الأحداث التي نراها. وكما يعبر تومسون عن ذلك، فإن هذه الأحداث تتمتع بطبيعة «منيعة» (مقاومة، ويصعب التأثير فيها)، أي أنها أحداث من غير المرجح أن تتأثر بتصرفاتنا. حيث إنها ليست «في المتناول» أو «يسهل الوصول إليها»، ولذلك فليس من السهل تعديلها وفقا لأفعال المستقبلين (مرجع سابق). وهذا أمر ذكر من قبل في إطار سياسي بدرجة أكبر (Groombridge 1972; Morley 1992) – أي كمناقشة حول العجز النسبي للناس العاديين في ما يتعلق بالأحداث السياسية التي يرونها مصورة على شاشة التلفاز، وإدراكهم بالتالي لمثل هذه الأحداث على أنها «بعيدة» عن حياتهم. لكن تومسون يطرح هنا فكرة أكثر عمومية حول طبيعة هذا الوسط نفسه.

وهذه الصعوبة التي تتعلق بالانخراط الكامل في الأحداث المتواسطة على نطاق واسع – والتي تنتج جزئيا بالطبع عن الطبيعة المونولوجية لشبه التفاعل المتواسط (Poster 1990; Tomlinson 1994) – هي على ما أعتقد إحدى القضايا الرئيسية في فهم الطبيعة المميزة للتجربة التلفازية – ومن المهم ملاحظة أن هذه ليست مسألة تتعلق بأن جمهور التلفاز «سلبي» في تكوين المعنى: لكن المقصود هو أن «نشاطنا» يتحدد من خلال الطبيعة الجوهرية لهذه التكنولوجيا اللاتوطينية. حيث إن تعرضنا بصورة روتينية لصور ومعلومات عن أحداث بعيدة عن عالمنا الحياتي المحلي، ولا نملك أي سيطرة

عليها أو إمكان للتدخل فيها، يعني أننا وبصورة حتمية نختبر أنفسنا كما لو كنا خارجها بمعنى ما. لأنه، وفي المقام الأول، كيف يمكننا عمليا المشاركة في هذا الكم الكبير من الأحداث المتاحة أمامنا عبر التلفاز؟ وثانيا، فهذه الأحداث تأتي إلينا، وبشكل واضح، عبر هذا الشكل شديد التواسط و«المُحتوَى» ماديا، والخاص بالصور المصغرة المعروضة على شاشة التلفاز.

والآن، من السهل فهم كيف أن إدراك هذه المسافة الفينومينولوجية الحتمية قد يتخذ نوعا من المنحى الأخلاقي الذي رأيناه في انتقادات كل من ميلر وباومان. ويمكن إعادة صياغة تحديد تومسون للمسافة، بحيث يشير إلى فكرة *الانفصال* الأخلاقي. وتتسم معالجة كيفن روبنز لهذه القضية بأنها مثال جيد على ذلك، إذ إن روبنز مهتم بالتساؤل المحير عن كيف يتجاوب جمهور التلفاز مع عرض الصور بالغة العنف وصور الموت عندما كانت تعرض، على سبيل المثال، في سياق تغطية الحرب في البوسنة. ويتساءل: كيف يمكن للجمهور أن «يبدو وكأنه لم يصب بأذى نسبيا بعد المواجهة بينه وبين عنف الحرب؟ كيف... يمكن أن تنتشر مثل هذه الحقائق؟» (Robins 1994: 458). وكما يعترف هو، فإن الإجابات عن هذا اللغز تمثل جزءا من أجندة أكبر – تتعلق بـ «كيف تحولت علاقتنا مع العالم عبر التواسط التكنولوجي». ويقدم لنا روبنز هنا تحليلا متبصرا وحاذقا، لكنه يبالغ في تقدير الطريقة التي قد يصير بها التلفاز معوقا من الناحية الأخلاقية. فهو، على سبيل المثال، قد جعل جزءا من حجته أن استشهد بقول سي.غالاز عن الطبيعة «الفصامية» لمشاهدة التلفاز التي «تسمح لنا من ناحية بالتحكم بصورة سحرية في موقفنا في مواجهة العالم ومشاهده، ومن الناحية الأخرى بالإبقاء على مسافة معينة، بحيث لا نصبح فاعلين فيه مطلقا وألا نضطر إلى تحمل المسؤوليات على الإطلاق» (Gallaz quoted in Robins 1994: 461). نلاحظ هنا أن طرحه للموضوع بهذه الطريقة كتساؤل حول التراجع عن الارتباط الأخلاقي، أدى به إلى مَحفظة encapsulation التجربة التلفازية في صورة قاتمة بعض الشيء: «تقارب فاتر، وانفصال حميمي» (1994: 461).

لكنني أعتقد أننا لسنا مجبرين، بسبب المناقشة حول المسافة الفينومينولوجية، على تبني مثل هذا النوع من التشاؤم الأخلاقي. حيث يبدو لي في المقام الأول أن الناس يحققون في ظل ظروف معينة مستويات متباينة

من المشاركة الأخلاقية في القضايا التي يجلبها التلفاز إليهم. ونتيجة للتصوير التلفازي لمعاناة البشر البعيدين، يتعرض بعض الناس للصدمة بدرجة أكبر، ويتأثرون عاطفيا بدرجة أكبر، ويتحركون نحو التعاطف وحتى الفعل، بدرجة أكبر مما يسمح به روبنز. وهناك، كما يشير تومسون، مجموعة كثيرة التنوع من الاستجابات: «قد يبتعد بعض الأفراد... ويسعون للحفاظ على المسافة بينهم وبين الأحداث التي هي، على أي حال، بعيدة عن المطالب المُلحَّة لحياتهم اليومية. بينما قد تستثير الصور والتقارير المعروضة في وسائل الإعلام أفرادا آخرين، فيلقوا بأنفسهم في حملات بالنيابة عن جماعات وقضايا بعيدة عنهم» (Thompson 1995: 234). ويمضي تومسون ليستشهد بمثال – متطرف باعتراف الجميع – غراهام بامفورد، والذي يتحدث عن سائق شاحنة من بلدة ماكليسفيلد، الذي عمد في العام ١٩٩٣، بعد مشاهدة التغطية التلفازية للمذبحة في فيتيز (*)، إلى غمر نفسه بالوقود وأضرم النار في نفسه في ميدان البرلمان للاعتراض على عدم تدخل الحكومة البريطانية في مأساة البوسنة. ومثل هذه الحوادث نادرة بشكل واضح ومعقدة من الناحية السيكولوجية. لكن عند وضعها مع عدد من الحالات الأخرى الأكثر شيوعا عن الناس الذين ألهمتهم التغطية التلفازية المشاركة في الجهود الإنسانية – مثل الأشخاص الذين تطوعوا لتحميل وقيادة الشاحنات التي تحمل المساعدات الغذائية إلى سراييفو – فهي تعمل إلى حد ما على تقويض فرضية روبنز حول الطبيعة المخدِّرة أخلاقيا وعاطفيا للتلفاز.

والطريقة المثلى لتجنب التشاؤم الأخلاقي، الذي لا داعي له، هي، على ما أعتقد، من خلال إدراك كيف أن التجربة التي تجرى من بعد تقع ضمن العالم الحياتي الإنساني. والطبيعة «المحتواة» بصورة حتمية للتجربة التلفازية كما تُعرض علينا في التدفق الكامل للتجربة اليومية المعيشة (بمتطلباتها الأخلاقية والعاطفية التي تتسم بأنها «مباشرة» بدرجة أكبر) تعني أنه ستكون هناك حاجة إلى بذل مزيد من *الجهد* الأخلاقي والعاطفي للمشاركة في المواقف التي تتعلق بآخرين بعيدين. وهذا ليس فصاما تحرّضه التكنولوجيا، لكنه يمثل ببساطة جزءا من الحالة الوجودية المميزة للحداثة العالمية – والتي يفرض فيها قدر إضافي هائل من المتطلبات الأخلاقية/الثقافية ضمنيا على

(*) Vitez: مذبحة قام بها الكروات ضد مسلمي البوسنة في أبريل ١٩٩٣ [المترجم].

الناس العاديين بصورة لم يسبق لها مثيل في التاريخ. وهذا «العبء الأخلاقي» الضمني هو أحد الجوانب الأقل وضوحا للاتوطين. ولاستكشاف الطريقة التي قد يُدبَّر بها بشكل عام، يمكننا الرجوع للجانب الآخر من وصف تومسون والذي أود أن أتناوله.

وهذه هي فكرة «بنية الأهمية» relevance structure التي تتعلق بالتجربة التي استرجعها تومسون من الفلاسفة الفينومينولوجيين أمثال هوسرل وشوتز وتتمثل جوهريا في أن الناس لا يعقدون صلة مع كل هذا العدد الهائل من التجارب المتاحة لهم بشكل متساو، لكنهم يفعلون ذلك *بصورة انتقائية* من حيث الأهمية المُدركة للتجربة بالنسبة إلى التكوين المستمر للذات. وينظر إلى الذات هنا ليس على أنها وحدة ترتبط بالفرد ببساطة، وبصورة آلية وغير قابلة للتبديل، ولكن على أنها «مشروع رمزي» يشكله الفرد ويعيد تشكيله في سياق حياته أو حياتها» (Thompson 1995: 229). ونحن نضطلع بصورة مستمرة ببناء وإعادة بناء «ذواتنا» خلال مسار الحياة. وكما يعبر جيدنز عن ذلك، فإن هويتنا الذاتية تصبح بهذه الطريقة «إنجازا انعكاسيا»، أو «رواية»، «أبقي عليها بصورة انعكاسية في ما يتعلق بالظروف السريعة التغير للحياة الاجتماعية، وذلك على الصعيدين المحلي والعالمي» (Giddens 1991: 215).

ومقصد تومسون هنا هو أنه في ظل ظروف الحداثة العالمية، يرتكز مشروع الذات بشكل انتقائي على كل من التجربة المباشرة والمتواسطة، ولكن بنية الأهمية تختلف – إلى حد ما – في كل من الحالتين. حيث يشير إلى أن أهمية التجربة المباشرة للذات «غير قابلة للنقاش إلى حد كبير، لأن مشروع الذات يُبنى ويُصلَح مع مرور الوقت من خلال هذه التجربة بشكل أساسي» (Thompson 1995:229). وبالتالي، فمن الممكن المجادلة بأن التجربة المحلية المباشرة – على اعتبار أنها «البيئة المباشرة» التي تتطور الذات في داخلها – تكتسب أولوية وجودية معينة في حياة الناس. أما التجربة المتواسطة فهي، وعلى العكس من ذلك – وبسبب طبيعتها المتماسفة و«المقاومة» – «فمن المرجح ألا ترتبط مع الذات سوى بعلاقة بسيطة، ومتقطعة، وانتقائية»:

> **«بالنسبة إلى كثير من الأفراد الذين ترتكز مشاريع حياتهم على الأطر العملية لحياتهم اليومية، فإن عددا من أشكال التجربة المتواسطة قد يرتبط برابطة واهية مع حياتهم؛ وقد تكون مشوقة على فترات**

متقطعة، ومسلية أحياناً، لكنها ليست القضايا التي تهمهم أكثر من سواها. لكن الأفراد يستلهمون أيضاً التجربة المتواسطة بشكل انتقائي، ويشابكون بينها وبين التجربة [المباشرة] المَعيشة التي تشكل النسيج الضام لحياتهم اليومية». (Thompson 1995: 230)

وهكذا، فعلى الرغم من أن الناس يدمجون التجربة التلفازية في «مزيج تجاربهم» المحلية اليومية الروتينية - مثل وضع النشرة الاخبارية المسائية في موقعها من بنية أحداث اليوم - فإنها تظل في غالبيتها منفصلة بعناد عن التجارب التي تأتي من الأجزاء «الأقرب من المنزل». وهناك بعض الأسباب العملية الواضحة لهذا، فمن الواضح أن مطالب العالم المحلي المادية التي لا يمكن الإفلات منها - مثل السفر اليومي، والتفاعلات الروتينية اليومية، والعمل، والتسوق، والطبخ، والعناية بالأسرة - تفرض أولويتها ليس فقط على أعمالنا، بل على تشكيل «ذواتنا». وهكذا، فبالنسبة إلى الغالبية العظمى من الناس، فإن ما يمكن أن نسميه - إذا أعدنا صياغة تعبير ماركس - «الدافع الفاتر الخاص بما هو يومي» سيعمد عادة إلى وضع جدول أعمال الأهمية. ولتوضيح هذا، يمكننا تأمل الإجابة التي قدمتها امرأة حاورها ديفيد مورلي خلال دراسته لممارسات المشاهدة المتعلقة بالأسرة:

«أرغب أحياناً في مشاهدة الأخبار، إذا كان شيء قد حدث مثل - أين ذهب ذلك الطفل الصغير وما الذي حدث له. وإلا فلا، ليس إلا إذا كان محلياً، فقط عندما يكون هناك شيء قد حدث على الصعيد المحلي... إن الأخبار القومية تثير أعصابي... ولا أستطيع تحمل برامج مثل أحداث العالم World in Action وبانوراما Panorama وما إليها، حيث إنها تعرض حروبا طوال الوقت. وأنت تعلم، بأنها تستثير أعصابك... أنا لا أريد أن أعرف شيئا عن المستشار الألماني وكل ذلك. ماذا يدور في العالم؟ أنا لا أفهمه، وهكذا فأنا لا أصغي إلى ذلك. أنا أشاهد مثل هؤلاء الأطفال الصغار [حالة اختطاف] - والتي تؤثر فيّ، أريد أن أعرف المزيد عنها. أو إذا كانت هناك بالفعل جريمة ما [في منطقتها المحلية]، مثل الاغتصاب وخلافه. فإني أود معرفة ما إن كانوا قد أمسكوا بالمجرم وحبسوه».
.(Morley 1986, quoted in Morley 1992: 251)

وكما لاحظ مورلي، فهذا مبرر قوي للغاية لانحياز الاهتمام تجاه التجربة المحلية. وأنا أعتقد أن هذا يوضح بشكل جيد الطبيعة العملية للفروق التي تميز في ملاءمة التجربة المتواسطة ووثاقة صلتها بمشروع الذات. ومن الواضح أننا لا نستطيع تشبيه هذه الإجابة بفرضية الآثار المخدرة أو المنفّرة للوسط. وعلى الرغم من أنه يقع إلى حد كبير عند الطرف المعاكس من الطيف بالمقارنة مع حالة غراهام بامفورد، فإن إجابة للتجربة التلفازية لا تقل عن الأخرى شيئا، التي ترتبط ارتباطا وثيقا - وواعيا - بتكوين الذات. وعلى الرغم من أنها تمضي لترفض إجابتها وهي تصفها بأنها «جهل مطبق في الواقع»، فإن استخدام هذه المرأة لشبه التجربة المتواسطة هو دمج متعمد وذكي للأشياء المهمة ضمن إطار أفق عالمها الحياتي.

ولذلك، فإن القضية الأخلاقية هنا ليست قضية تتعلق باللامبالاة أو الانفصال (اللذين تحفزهما وسائل الإعلام)، لكنها تتعلق بمدى ملاءمة أفق أخلاقي مختلف. وقد يكون من المغري النظر إلى إجابة هذه المرأة على أنها شكل من «الأنانية» (إذا كان بعيدا عني فلا يعنيني) الوجودية - الأخلاقية - أي رفض السماح للعالم المهدّد والموجود «هناك في الخارج» باختراق البيئة المباشرة للذات. لكن من الصعب تدعيم مثل هذا الحكم الأخلاقي: لأنه بناء على أي معايير *يمكننا* الحكم على الكيفية التي ينظم بها الناس إحساسهم بالأهمية الوجودية؟ وهناك إجابة أفضل تتمثل بالنظر إلى أهمية الحكم على بنية الملاءمة، على أنها تلقي بالمسؤولية الأخلاقية مرة أخرى على وسائل الإعلام. أي أنه بدلا من توقّع أن «يرتقي الناس إلى مستوى تحدي» المسافة الأخلاقية، نجد أن القصص، التي تشكل إطار قضايا الاهتمام الأخلاقي البعيد، تحتاج إلى أن تروى بطرق تجعلها متطابقة مع الآفاق الأخلاقية المحلية - التي تنقل بالفعل هذه المخاوف إلى إطار ما هو شخصي وحميمي.

وكما يمكننا أن نرى في أمثلة مثل تقارير وفاة وجنازة الأميرة ديانا، يعد التلفاز في الواقع جيدا - إلى حد ما - في تأطير أحداث معينة، بحيث يجعلها جذابة على المستوى الشخصي. ولكن غالبا ما تنتقد التغطية التلفازية بسبب إضفائها صبغة شخصية *زائدة على اللازم* على القضايا - وجعلها تبدو تافهة، وإخفاء جوانبها الأكثر إثارة ضمن ضبابية النزعة العاطفية، أو تأطيرها من حيث النماذج المقولبة الأخلاقية الأيديولوجية غير المتقنة إلى

حد ما. وفي أغلب الأحيان يصبح هذا النقد مبررا. ولكن يبدو لي أن الإجابة لا تتمثل بالإصرار على أن القضايا «المهمة» يجب أن «تتحرر من النزعة الشخصية» [١٠] تماما. وبطبيعة الحال، فإن كثيرا من المشكلات التي تواجهنا في العالم المعولم تعد مشكلات كبيرة، ومعقدة، ومجردة. ولكن إذا أريد للناس أن يشاركوا في أي من هذه القضايا على الإطلاق - أي أن يمارسوا أي درجة من القوة الأخلاقية - فيجب إيجاد طرق لروايتها، بحيث تنسجم مع العوالم الحياتية للفرد الذي تقع ضمن إطاره المحلي. وهكذا، فمن الممكن اعتبار أن درجة معينة من «إضفاء الصبغة الشخصية» هي أمر أساسي في خطاب يُعبَّر فيه عن مشكلات عالمنا الأكثر صعوبة والأكثر «بعدا» كاهتمامات أخلاقية.

والتساؤل المحوري الذي أثاره هذا الفصل هو كيف يؤدي استخدام تكنولوجيا الاتصالات والتقنيات الإعلامية إلى اللاتوطين: كيف تقتلعنا من ارتباطنا الثقافي بل والوجودي بنواحينا المنفصلة، وبمعان عديدة، فتحت عوالمنا الحياتية على عالم أكبر. وسأحاول في الفصل الأخير من الكتاب أن أتتبع بعض هذه التساؤلات عن المشاركة في أحداث العالم انطلاقا من إطارها الفينومينولوجي، متجهين نحو السياسة الثقافية المتضمنة في فكرة الكوزموبوليتانية.



6

احتمالية الكوزموبوليتانية

نشرت إحدى الهيئات، وتدعى «لجنة الحوكمة العالمية» تقريرا بالتزامن مع دور انعقاد الجمعية العمومية الخامس عشر للأمم المتحدة في العام ١٩٩٥. وهذه اللجنة، التي ترعاها كثير من الحكومات الوطنية بالإضافة إلى عدد من المؤسسات الوطنية والدولية، كانت في الواقع تقدم تقريرا عن الكيفية التي تغيّر بها العالم خلال الخمسين عاما التي انقضت منذ إنشاء الأمم المتحدة في العام ١٩٤٥، كما حاولت طرح تصور حول نوع الاستجابة السياسية الدولية المنظّمة التي تتطلبها مثل هذه التغيرات. ويلاحظ أن التقرير الذي يضع عملية العولمة في القلب من تحليله للتغير، اتخذ من تلك الفكرة التي ترى العالم على أنه *جوارنا العالمي* عنوانا ومجازا موجّها له.

للوهلة الأولى، نجد أن هذا المصطلح يشير إلى طريقة تتسم بالورع بعض الشيء، طريقة دافئة بعض الشيء، طريقة جماعية للنظر إلى العالم gemeinschaftlich، تحمل أصداء

«إن التغيير الأهم الذي يمكن أن يفعله الناس هو تغيير الطريقة التي ينظرون بها إلى العالم»

من تقرير «جوارنا العالمي»

ماكلوهان – أو حتى التمثيليات التلفزيونية الاجتماعية الأسترالية. ولكن يتَبَيَّن في الحقيقة أنه عنوان مناسب وذكي إلى حد ما. لأن فكرة «الجوار» تصور أمرا أساسيا بشأن العولمة: العلاقة الديالكتيكية بين حياتنا المحلية والتجربة الثقافية من ناحية، وبين البنى والقوى المُعَوْلِمة التي تحولهما بسرعة كبيرة. والأكثر من ذلك أن الحي الذي يتناوله التقرير لا يتسم بالدفء على الإطلاق.

وكما يقول التقرير، فإن الجوار يُعرف – في الأساس – من حيث القرب وليس الروابط الطائفية أو القيم المشتركة. ولذلك فإن ما يجعل العالم المُعَوْلِمَ «جوارا» ليس ظهور أي من وحدات الحداثة العالمية المُحَيِّرة، التي تتمثل في: مجتمع عالمي، أو ثقافة عالمية، أو أممية القيمة value universalism. ولكن بدلا من ذلك، إنها واقع أن انكماش المسافة والاعتماد المتبادل المعقد لعملية العولمة يُنتج ما يمكن أن نسميه «بالتقارب المفروض». ولهذا دلالات مختلطة: فمن ناحية، هناك وعد بعالم ذي آفاق ممتدة، وبإمكان زيادة التفاهم والتعاون السياسيين، وبتجربة ثقافية كوزموبوليتانية متنوعة وثرية. وقد يعني التقارب أن مظاهر عدم المساواة العالمية ستَتَجلّى بصورة أوضح، وأن المخاطر والتهديدات العالمية المشتركة – والتي تتجلى في أوضح صورها في التهديدات المُوَجَّهة ضد بيئتنا التي نتشارك فيها جميعا – ستصبح أكثر تركيزا، وأنه سيوضع جدول أعمال للمسؤولية العالمية والمصالح المشتركة. ولكن من الناحية الأخرى، فإن إحدى الخصائص المميزة للجوار هي أننا لا نختاره، ولكننا يجب أن نتعايش معه. واقتباسا من التقرير، فـ «عندما يكون الجوار هو الكوكب، فإن الانتقال بعيدا عن الجوار السيئ ليس من بين الخيارات المتاحة» (Commission on Global Governance 1995: 44). ولذلك، فإن الأخطار المحتملة شديدة الوضوح لظهور جوار عالمي هي تلك التي تتمثل في حيز ثقافي واجتماعي «آخذ في الازدحام» بتزايد: في الصدام العنيف بين الثقافات والأيديولوجيات، وبناء الأسوار العالية – في الانسحاب إلى العديد من الأصوليات «المحلية» الراسخة – سواء كانت تلك وطنية، أو عرقية، أو دينية، أو خاصة بالجنوسة، أو جنسية، أو حتى بيئية.

وعلى الرغم من هذه الأخطار والشكوك، يتسم تقرير اللجنة بنبرة متفائلة إلى حد ما: حيث إن ما اقترحه لم يكن إطار *الحكومة* عالمية، بل مجموعة من المقترحات الأكثر تواضعا – تتسم بالبراغماتية بشكل عام – بخصوص

«الحوكمة» governance، التي ينظر إليها على أنها «إصلاحات لأنماط التعاون الدولي... وإدارة الشؤون العالمية... واستجابة لمصالح كل البشر في ظل مستقبل مستدام... والذي يجعل التنظيم الدولي يعمل بتوافق مع حقيقة التنوع العالمي» (1955: xvii). ولذلك فإن التقرير يقترح إجراء إصلاحات مؤسسية محددة: في سياسة الأمن الدولي، وفي الطريقة التي ينظم بها الاقتصاد العالمي، وفي الإطار الخاص بالقانون الدولي، وفي منظمة الأمم المتحدة نفسها. لكن الأمر المهم بالنسبة إلينا هو أن هذه المقترحات هي كلها تابعة لـ – أي أنها تتوقف على – فكرة أن الحوكمة العالمية ليست شأن الدول القومية وحدها – حيث إنه لا يمكن تركها لها في الواقع – ولكن يجب أن تشتمل على أعمال الجماعات الأصغر حجما، وصولا إلى مستوى الأفراد العاديين. وقد أكد هذا في كل أجزاء التقرير، كما أنه محوري في الحقيقة لذلك المجاز الخاص بالجوار العالمي (وهو مكان يُعرف في المقام الأول على أنه الإطار الذي يتفاعل فيه الأفراد بعضهم ببعض). وهكذا، فغالبا ما تستخدم فكرة الجوار العالمي بالترادف مع فكرة «ظهور مجتمع مدني عالمي، [الذي] يعكس زيادة كبيرة في مقدرة ورغبة الأشخاص في التحكم في الحياة الخاصة لكل منهم» (1995: 335).

وبأخذ هذا الاقتراح على محمل الجد، يمكننا أن نلاحظ في تحليل اللجنة حساسية تجاه نمو الانعكاسية الاجتماعية ضمن الحداثة العالمية: تلك الخاصة بعالم تتناغم فيه المؤسسات باطراد لتتوافق مع الأعمال الفردية المتعددة، ومع مطالب جماعات القوى المستقلة. ومن المرجح أنه مما لا يحتاج إلى التوضيح أن هذه الانعكاسية معقدة وتنطوي على قدر كبير من التواسط. وعلى الرغم من أنها لا تمثل زيادة محتملة في الاستقلالية والتحرر الإنسانيين، فإنها لا تعبّر بالضرورة عن نفسها على المدى القصير – سواء كانتقال مباشر وبسيط للسلطة إلى الشعب، أو حتى في صورة «أنسنة» واضحة للمؤسسات التي نعيش ضمنها. لكن ما تدركه هو الطريقة التي تبرز بها الروابط البينية المعقدة للحداثة العالمية العلاقة بين أنماط حياة الأفراد وبين التبعات العالمية (الفصل الأول). وبهذا المعنى، فإن أفكار ومعتقدات وتصرفات الأشخاص العاديين تكتسب أهمية في محيط الحوكمة العالمية. وهذا هو التبصّر بالتحول الاجتماعي الذي غلف في الحكمة الشهيرة للحركة

البيئية: «فكر بصورة عالمية، وتصرف بشكل محلي». ولذلك، يجب عدم النظر إلى النداء المتكرر الذي تطلقه اللجنة من أجل ترسيخ «أخلاقيات مدنية عالمية» جديدة على أنه نوع من الورع، بل على انه استراتيجية سياسية جديرة بالاعتماد - أي توطيد دعائم الحكم على أساس «مشاركة» القوى المُهمة consequential انعكاسيا.

قصدت من كل هذا عرض محور اهتمام هذا الفصل الأخير من الكتاب - وهو التضمينات «السياسية» الأوسع للعولمة الثقافية. ولقد اقترحت في الفصل الأول أن الأمور الثقافية التي تتعلق بالعولمة بمعناها الواسع، وأن الأفعال الفردية المحلية التي تجري في سياق «نمط للحياة» منظم ثقافيا، كثيرا ما تكون لها تبعات عالمية. ويشير هذا ضمنيا إلى وجود علاقة بين التجربة الثقافية الخاصة باللاتوطين من ناحية، وبين الأجندة السياسية للعولمة، ومشكلة حوكمة الجوار العالمي من الناحية الأخرى.

والطريقة التي أقترح أن نفكر بها في هذه العلاقة هنا - والتي من المؤكد أنها معقدة - تتمثل في صياغة مبسطة بعض الشيء للمشكلة. أود استكشاف فكرة أن الفعل المحوِّل عالميا للأفراد في سياق النواحي المحلية التي يقطنون بها يتوقف على مدى تطويرهم لميل ثقافي محدد - أو «نزعة تجاه العالم». وهذا، مرة أخرى، هو الموقف الذي اقترحه مؤلفو تقرير «*جوارنا العالمي*» في تشديدهم على تطوير «أخلاقيات عالمية»: «إن التغيير الأهم الذي يمكن أن يفعله الناس هو تغيير الطريقة التي ينظرون بها إلى العالم» (1995: 47). وأنا أعتقد أن هذا صحيح إلى حد بعيد، لكنه ينطوي على عدد من المشكلات يفوق ذلك الذي يعترف به مؤلفو اللجنة. فمقاربتهم تتمثل في الانتقال بسرعة من فكرة التخيل والإدراك الثقافي إلى التوصية بمجموعة أساسية من القيم العالمية (المستمدة من معيار التبادلية) التي يمكن أن يوافق عليها كل البشر، ومن هذا إلى اشتراط مجموعة من المسؤوليات والحقوق العالمية التي يمكن إضفاء الصبغة المؤسسية عليها. وهذا بالطبع يمثل إجابة مطابقة تماما لخطاب اللجان الدولية التي تتوجه، بطبيعتها، نحو التوصل إلى مقترحات واقعية بشأن السياسات. لكن المشكلة الواضحة بشكل كاف في ما يتعلق بذلك هي أن «قيم الجوار» التي يقترحونها كقيم عالمية لها أسسها، وهي: «احترام الحياة، والحرية، والعدالة والمساواة، والاحترام المتبادل، ومراعاة مشاعر

الآخرين، والاستقامة»، تبدو لطيفة ومقبولة إلى أن تُدفع بالقوة نحو تفسير يقع ضمن إطار موقف حقيقي محدد - وهي النقطة التي تميل عندها إلى أن تتجزأ، وأن تتبنى التعقيد الأخلاقي الذي يتسم به السياق المعين الخاص بالفعل، وأن تفقد نتيجة لذلك خصائصها المُلْزِمَة عموما.

وقضية الكونية المعقدة - كما رأينا في الفصل الثاني - ليست بعيدة على الإطلاق عن جدول أعمال الحداثة العالمية، وسوف نعود إليها مرة أخرى لاحقا في هذا الفصل. لكن ما أعنيه هو أن تحوّل التقرير إلى هذا النوع من الخطاب الأخلاقي هو أمر متهور، على أي حال. والشيء الذي يُفَضَّل أن نركز عليه هو الأسئلة السابقة الخاصة بالإدراك، والميل، والتخيل الثقافي. كيف سيفكر الناس حتى في أنفسهم على أنهم ينتمون إلى جوارعالمي؟ هذه هي المشكلة التي أود استكشافها: ماذا يعني أن تكون لك هوية عالمية، أن تفكر وتتصرف «كمواطن عالمي» citizen of the world - أي حرفيا باعتبارك «كوزموبوليتانيا»؟

سأتساءل أولا عن ماهية المواطن الكوزموبوليتاني، وما إن كانت هذه في الحقيقة هي الطريقة المثلى للتفكير في الانتماء العالمي، والتفكير مليا على وجه الخصوص في المدلولات الأيديولوجية التي اجتذبها هذا المصطلح. وثانيا، فبالنظر إلى بعض الحجج الجدلية التي قد تربط اللاتوطين بتنمية نزعة كوزموبوليتانية، سأقترح أنه يتعين علينا أن نفكر في الكوزموبوليتانية كمورد ثقافي يحتاج إلى أن يعمل في إطار مؤسسي موحش unconvivial على نحو استثنائي. وإذا كان لنزعة كوزموبوليتانية أن تحقق أي فائدة في تناول القضايا ذات الأهمية العالمية، فلابد أن تكون مستدامة في عالم يفتقر إلى، ويبدو أنه مصمم على الافتقار إلى، أي مؤسسات سياسية عالمية مركزية رسمية قوية قد يُتوقع منها أن تدعمه.

الكوزموبوليتانية: الفكرة، والأيديولوجية، والغاية

الفكرة: الكوزموبوليتانية كنزعة ثقافية

إن الأصل الاشتقاقي للمصطلح «كوزموبوليتاني» واضح بما فيه الكفاية: من الكلمة اليونانية *كوزموس* kosmos التي تعني «عالم»، و*بوليس* polis التي تعني «مدينة». ومن ثمَّ، فإن الكوزموبوليتاني هو مواطن عالمي. والآن، من

الواضح أن فكرة المواطنة هذه لها تضمينات محددة في مجال السياسة ضمن السياق الخاص بالعولمة. وقد تمثل أحد التأكيدات المهمة هنا - في خطاب تعود أصوله إلى الفكرة السياسية الدولية التي طرحها إيمانويل كانت - في التفكير مليا في جدوى النماذج الديموقراطية والمؤسسات السياسية التي تتخطى نظام الحكم في الدولة القومية (Held 1992, 1995). لكن المقاربة التي أود أن أنظر من خلالها إلى فكرة الكوزموبوليتانية هي، بوضوح، على اعتبار أنها رمز ثقافي: يضيف *معجم أكسفورد الموسوعي للغة الإنجليزية* إلى تعريفها معنى التحرر من القيود وصور الانحياز الوطنية، وهذا يقترب بشكل أكبر من المعنى الذي أسعى إليه. فأن «تكون مواطنا عالميا»، بالنسبة إلى أغراضنا هنا، يعني أن تكون لديك نزعة ثقافية، والتي لا تقتصر على الاهتمام بالناحية المحلية المباشرة، بل تعترف بالانتماء، والمشاركة، والمسؤولية العالمية، ويمكنها دمج هذه الاهتمامات الأوسع في ممارسات الحياة اليومية. ويعد هذا النوع من النزعات شرطا مسبقا لتحقيق «مشاركة فعالة» لنمط الحياة في الحوكمة العالمية. وقد عبَّر أولف هانرز عن هذا بشكل جيد في وصفه للكوزموبوليتانية بأنها «منظور، أو حالة ذهنية، أو... أسلوب لتدبير المعنى» (Hannerz 1990: 238).

تكتسب مناقشة هانرز أهمية خاصة لأنها تقدم بعض التبصرات الثاقبة والذكية في ما يتعلق برمز الكوزموبوليتانية كضرب من «النمط المثالي»، لكنه في الوقت نفسه يثير ضمنيا بعض المشكلات الأيديولوجية بشأن هذه الفكرة. حيث يجادل بأن الناس قد يرتبطون بعملية العولمة بإحدى طريقتين عامتين: «هناك الكوزموبوليتانيون وهناك المحليون» (1990: 237). وبالنسبة إليه، نجد أن «المحليين» هم أناس يظل منظورهم الثقافي دائما من دون الأفق الخاص بالناحية المحلية المحددة التي يقطنون بها، في حين أن الكوزموبوليتانيين هم أناس «ذوو أقدام طليقة» و«يتحركون بصورة دائمة في أرجاء العالم»، «ويميلون إلى غمر أنفسهم في الثقافات الأخرى» (1990: 240 - 1). وبالتالي، فإن الكوزموبوليتانية كمنظور ثقافي هي، بالنسبة إلى هانرز، «أولا وقبل كل شيء... رغبة في التعاطي مع الآخر. إنها موقف فكري وجمالي من الانفتاح على خبرات ثقافية متباينة، إنها بحث عن التناقضات بدلا من التجانس» (ص 239).

ويمضي هانرز لتمييز الكوزموبوليتانيين الحقيقيين عن جماعات أخرى من الناس المتحركين على الصعيد العالمي - السياح، والمنفيين، والمغتربين، وموظفي الشركات متعددة الجنسيات، والعمال المهاجرين - على أساس ما إن كانت لديهم هذه النزعة الثقافية المركزية أم لا. وهو يجد أن أكثرهم لا يمتلكونها. فالسياح غير مهتمين بالتعاطي بعمق مع الآخر الثقافي، حيث إنهم يريدون ببساطة مركزا للتسوق مثل «هُوم بَلَس» Home-plus: «فإسبانيا هي هوم بلس الشمس الساطعة، والهند هي هوم بلس الخدم، بينما أفريقيا هي هوم بلس الأفيال والنمور» (ص 241) [1]. وبالمثل، فإن أكثر العمال المهاجرين لا يصبحون كوزموبوليتانيين: «فبالنسبة لهم قد يكون الذهاب بعيدا، مثاليا، هو «هوم بلس» للحصول على دخل أعلى، وغالبا لا يمثل التعاطي مع ثقافة أخرى ميزة إضافية، وإنما تكلفة ضرورية يجب الإبقاء عليها عند مستوى منخفض قدر الإمكان» (ص 243). وقد كانت المجموعات الأخرى التي درسها أفضل قليلا من وجهة نظره: حيث يريد المنفيون بشكل عام «هوم بلس للأمان»، في حين أن الموظفين المتنقلين في كل أرجاء العالم والذين يعملون في الشركات متعددة الجنسيات غالبا ما يغلفون أنفسهم في ثقافاتهم الوطنية (التي غالبا ما تكون أوروبية غربية أو شمال أمريكية) خلال أسفارهم، وبالتالي «فإنهم يظلون بشكل أساسي محليين من سكان العواصم، بدلا من أن يصبحوا كوزموبوليتانيين» (ص 245).

وهكذا، يتبين أن الكوزموبوليتانيين بالنسبة إلى هانرز هم طيور مهاجرة نادرة إلى حد ما. ومن المؤكد أنه يكتب عنهم كما لو كانوا جماعة مُهِمَّة من الناس تمارس دورا ثقافيا خاصا في عملية العولمة. ومع ذلك، يبدو أنه يشير إلى أنه على الرغم من أن بعض الناس المتميزين بعض الشيء في المجموعات التي درسها قد يمتلكون هذه النزعة، فإنه من المرجح أن أكثرنا يفتقر إليها [٢]. وبالنظر إلى الحالات الموجودة بالفعل من هذا التوجه الثقافي المحدد، قد يكون هذا صحيحا بالفعل. وقد كانت رؤية هانرز الأنثروبولوجية مفيدة في تذكيرنا بأن الزيادة الهائلة في التحركية التي أدت إليها عملية العولمة ليست كافية في حد ذاتها لإحداث نزعة كوزموبوليتانية، وهذه مشكلة سوف نعود إليها لاحقا.

وعلى أي حال، نحن مهتمون بدرجة أكبر حاليا بالعمل نحو اشتراط النزعة الكوزموبوليتانية *كغاية* ideal – أي على اعتبارها المنظور الثقافي الملائم للمحرّك الأخلاقي في «الجوار العالمي». هل يناسب الكوزموبوليتاني الذي وصفه هانرز هذا الوصف؟ واحسرَتاه! لا. وذلك لسببين.

الأول، لأن المنظور الذي يصفه لا يمثل سوى جزء من المواصفات الضرورية. فمن المؤكد أن الكوزموبوليتانيين يحتاجون إلى التحرر من القيود وأشكال التحيز الضيقة في ثقافتهم الأم، وأن يكونوا منفتحين على التنوع الذي تتسم به الثقافات العالمية الأخرى، وأن يكونوا راغبين في فهم المنظور الثقافي للآخر. ولكنهم يحتاجون أيضا – وربما بشكل أكثر أهمية – لامتلاك حس *بالالتزام* الثقافي الأوسع – وبالانتماء إلى العالم ككل: أي، بالمعنى الذي اقترحه كل من أنتوني جيدنز (Giddens 1991) وأولريخ بيك (Beck 1992, 1996)، ذلك الحس بعالم لا يوجد به آخرون – وخصوصا في ما يتعلق بالتهديدات البيئية التي تتطلب تعديل نمط الحياة. حيث أن تكون طليق القدمين ثقافيا لن يمثل بالضرورة أفضلية هنا. *وربما* يرتبط هذا النوع من الاحتفاء بالاختلاف الثقافي الذي يصفه هانرز بنزعة أخلاقية تجاه المسؤولية العالمية، وربما لا. ومن الممكن أن «الصورة الأوسع» التي يشجع عليها الكوزموبوليتانيون الذين يصفهم، قد تقودهم إلى أن يكونوا مواطنين عالميين أكثر مسؤولية، وأن يمتلكوا شعورا بأننا، وكما عبَّر سارتر ذات مرة» embarqué – «أي أننا جميعا في القارب ذاته. لكنهم، وبالدرجة نفسها، قد يختارون ببساطة أن يستمروا في التنقل، وأن ينغمسوا في تذوق الخبرات الثقافية الجديدة في الوقت الذي يظلون فيه، وكما يقترح هانرز نفسه، غير ملتزمين على وجه العموم، «وأن [يعلموا] دائما كيفية الخروج من ذلك» (Hannerz 1990: 240).

والسبب الثاني في أن نمط هانرز من الغايات الكوزموبوليتانية يعجز عن أن يمثل غاية ثقافية – أخلاقية، يرجع إلى كم النظريات والعادات الأيديولوجية البالية التي يحملها هو (يكتب هانرز بصراحة عنه مستخدما تعبير «هو»). والشيء الأهم بين ذلك، كما سنرى، هو الميل إلى انتقاد تجربة المواطن المحلي المتضمنة في بنية الازدواجية التي طرحها هانرز. ولذلك دعونا ننظر الآن إلى بعض المدلولات الأيديولوجية غير المناسبة التي تراكمت على مفهوم المواطن الكوزموبوليتاني.

الأيديولوجية: الكوزموبوليتانيون مميّزون على المحليين

لتفادي سوء الفهم، يجب أن أقول من البداية إن هذه المشكلات الأيديولوجية لا ترتبط على وجه الخصوص بتصور هانرز، بل إنها تمثل ظلالا عامة للمعنى الذي اكتسبته فكرة الكوزموبوليتانية. وسأبدأ بذكر اثنتين فقط من هذه المشكلات، كما سأنفق بعض الوقت الإضافي في تناول مشكلة ثالثة - وهي فكرة تمييز privileging التجربة «العالمية» على تلك «المحلية».

والمدلول غير المناسب الأول لهذا المصطلح هو ذلك المتمثل في أن الكوزموبوليتاني هو *اوم دو موند* homme du monde - أي «الرجل العالمي». والتحيز النوعي الضمني واضح: الرجال - مقارنة بالنساء - هم «عالميون». وهناك قول إسباني شائع يصوّر هذا الشعور بشكل لطيف: Hombre en la calle, mujer en la casa «الرجل في الشارع» - العالم الأوسع؛ «المرأة في البيت» - الحيز المنزلي). وللتأكد تماما من عدم القدرة على الحركة المطلوبة في حالة النساء، مضى القول المأثور ليقول ؛ con la pata quebrada («بساق مكسورة!»). وكما ذكرت جانيت وولف، لم يقتصر الأمر فقط على تشكل السفر تاريخيا وفقا للنظام الأبوي، لكن كلا من أدب الرحلات والاستعارات الخاصة بالسفر، والتي تستخدم في النظرية الثقافية الأوسع تتسم بالتحيز جوهريا إلى الجنوسة (Wolff 1993). ومن ثم، فربما كانت هناك حاجة إلى «إعادة ملاءمة» فكرة المواطن الكوزموبوليتاني، كما تجادل وولف بالنسبة إلى حالة الاستعارات التي تتعلق بالسفر في النظرية الثقافية («*البدوي*»، «*التخطيط*») من هذا السياق المتنقل والأبوي بصورة ضمنية. وفي الواقع، فإن هذه المشكلة تثير أيضا مشكلة أوسع وأعمق بشأن «*عزل*» sequestering النساء عند صياغة المفهوم الغربي للمواطنة، بداية من الدول المدنية الإغريقية ووصولا إلى الحيز العام لهابرماس (Benhabib 1992; Fraser 1987).

وثانيا، هناك الشك بأن شخصية المواطن الكوزموبوليتاني هي (حرفيا ورمزيا) شخصية غربية. وهناك مستويان يمكن توجيه هذه التهمة إليهما. فالأكثر وضوحا أن هناك شكا في وجود تمركز عرقي مباشر: أي أن فكرة الكوزموبوليتانية، وكما عبرت عنها دورين ميسي، بالإضافة إلى فكرة العولمة هي «في الأساس تصور للأمور يتسم بأنه أبيض/خاص بالعالم

الأول» (Massy 1994: 165). حيث إن الغربيين هم في الغالب من يتسمون بالتجوال وكثرة الأسفار - باختيارهم، أي ليس كلاجئين؛ إن سكان العالم الأول هم من يرسلون الفاكسات، وهم أيضا من يستخدم الإنترنت. وقد أثرنا هذه القضية في الفصل الرابع فيما يتعلق بإمكان التعميم العالمي لفكرة اللاتوطين. ولكن يمكننا أن نضيف هنا أن هناك طرقا لاشتراط النزعة الكوزموبوليتانية من أجل تجنب ظهورها كمجرد ملكية ثقافية خاصة بالغرب. وعلى الرغم من أن هانرز يميل إلى تصوير ثقافات العالم الثالث على أنها تنتمي بشكل عام إلى القطب المحلي من ازدواجيته، فإنه طرح أيضا فكرة مهمة هي أن أكثر الثقافات الغربية «العابرة للحدود القومية» لا يمكن أيضا اعتبارها كوزموبوليتانية كما ينبغي، لأنها تظهر نفسها بشكل عام عالميا على أنها «جيوب ثقافية غربية» (Hannerz 1990: 245). وبهذا المعنى، فإن الانفتاح على العالم يتعارض تحديدا مع وجود هيمنة عالمية غربية تتسم بالرضا عن الذات. كما أنه إذا ما فهمت النزعة الكوزموبوليتانية بشكل جيد، فسنجد أنها ليست شيئا يصل ثقافيا كإحدى الكماليات الراسخة «للعولمة التكنولوجية» الغربية. ولذلك، فسيبدو عند هذا المستوى أن الخيط الأيديولوجي الذي يربط الكوزموبوليتانية بالغرب يمكن قطعه بسهولة نسبية.

وعلى أي حال، فعند مستوى مختلف، قد تصبح القضية أكثر تعقيدا. لأنه يوجد أيضا ما قد نسميه «الارتياب ما بعد الاستعماري» في هذه الفكرة: أي الشك في أن الكوزموبوليتانية الغربية ترتبط بعمق «بالكوزمولوجيا» الغربية. وهذا هو معنى أن الفكرة ذاتها التي تقول بأن تصبح مواطنا عالميا ستؤدي حتما إلى توليد «النظرة العالمية» الأخلاقية والفكرية الراسخة الخاصة بالغرب: افتراضاتها المعرفية والوجودية والمعيارية - وباقتباس كلمات كورنيليوس كاستورياديس - «الدلالات الاجتماعية المتخيّلة» (Castoriadis 1987). وإذا واصلنا هذا النهج النقدي، فقد يؤدي بنا هذا إلى التشكك في الفرضيات الأساسية للنزعة الكوزموبوليتانية - في كل من لحظاتها «المُعولِمة» و«المُعَدِّدة» - وذلك، بصورة ما، مثل تركة حركة التنوير الأوروبية المشكوك في صحتها التي ينتقدها جون غراي (الفصل الثاني). وهذا بالطبع يعيد فتح القضية

العلاقة بين الحداثة والغرب بأكملها، ولو على مستوى مختلف، والتي قمنا بمناقشتها في الفصل الثالث في ما يتعلق بنقد سيرجي لاتوش. لكن هذا ليس النهج النقدي الذي أنتوي مواصلته، لأنني لا أعتقد أن هذا النوع من الميل الأخلاقي - الثقافي العملي الذي نهتم به هنا سيتعرض لضرر جوهري كبير لمجرد أن منشأه يأتي من الفكر الغربي. وبالدرجة نفسها التي تمتلك بها حالة الحداثة قابلية تطبيق عالمية عامة (الفصل الثاني)، على الرغم من تمرسها في سياقات «*دخول*» تاريخية مختلفة («الحداثات العالمية»)، فأنا أعتقد أنه يمكن استعادة الكوزموبوليتانية كموقف ثقافي يمكن تعميمه.

وعلى أي حال، فإن التشكك الأيديولوجي الثالث لدي تجاه فكرة الكوزموبوليتانية يتطلب منا مزيدا من الاهتمام، لأنه ينفذ إلى لب الفكرة. إنها قضية تتعلق بانتقاد، أو على الأقل إخضاع، التجربة والممارسة الثقافية التي تقع في سياق محلي. ويتضح هذا، عند أكثر المستويات سطحية، في الدلالة الشائعة لكلمة «الكوزموبوليتاني»، على اعتبار أنها تنطوي على درجة من التميز الاجتماعي - المعنى الخاص بنخبة اجتماعية تمتلك القدرة على تجاوز الهموم اليومية التافهة. وهكذا، على سبيل المثال، فإن التناقض المألوف بين الكوزموبوليتاني (كشكل مضخّم من «ساكن العاصمة») وبين «المحلي». وهذا هو بالفعل مثال رئيسي على القوة الأيديولوجية للمقابلة الثنائية. ولذلك، فليس من المستغرب أنه، في المرات التي قوبل فيها رسميا بين الكوزموبوليتاني كنمط نموذجي وبين المحلي - كما في مقارية هانرز، أو في الدراسة الكلاسيكية للمدن الصغيرة في أمريكا التي أعدها روبرت ميرتون (Merton 1968)، والتي يتبعها في بعض الجوانب - يؤدي المحلي مهمته بشكل سيئ. والمشكلة في هذا النوع من الازدواجية هي أنه يستخف بصورة شبه حتمية بالتجارب والممارسات المعيشة محليا *ضمنيا*، ويصورها على أنها ضيقة، وجاهلة، ومحدودة الأفق، ومحافظة، وناقصة المعرفة، وتفتقر إلى الصورة الأوسع، وما إلى ذلك. ويمكن أن نسترجع هنا، من الفصل الثالث، التحيز المدني/الحديث/الكوزموبوليتاني الذي اتسم به ماركس ووصفه الشهير في *البيان الشيوعي* لما أسماه «بلاهة الحياة الريفية» (Marx and Engels 1969: 53). والأمر

الأشد صعوبة هنا هو الطريقة التي قد ينزلق بها هذا التمييز الثقافي نحو التمييز الأخلاقي، والذي يمكن النظر من خلاله إلى الكوزموبوليتانية على أنها تمتلك نوعا من الأفضلية الأخلاقية على المحلية، لمجرد القدرة الأكبر على الحركة، والوصول بدرجة أكبر إلى وسائل الاتصال، وما إلى ذلك. وقد نصل حينئذ إلى الاستنتاج المشكوك في صحته بأن الأفضلية الاقتصادية الاجتماعية تخلق عناصر أخلاقية أكثر تفوقا.

وإذا كانت المشكلة هي مجرد واحدة تعلق بالدلالة أو المنطق أو المقابلة الثنائية، فمن الممكن التغلب عليها، ويمكن إنقاذ فئة المواطن الكوزموبوليتاني مرة أخرى. فمن ناحية، يمكننا أن نعمد بسهولة إلى إبعاد المعنى المراد للانفتاح الثقافي عن مدلولات حكم النخبة الثقافية وبناء معنى أكثر «ديموقراطية» يرتكز، مثلا، على الوصول الواسع إلى تجربة وسائل الإعلام المُعَولِمة التي ناقشناها في الفصل الخامس. ومن ناحية أخرى، فبوسعنا أن نتوقف عن التفكير بلغة المتقابلات الثنائية المتضادة، ومن ثم محاولة التفكير في النزعة الكوزموبوليتانية كشيء لا يُشْتَرَط بالضرورة أن يستبعد المنظور الخاص بالجانب المحلي. وهذا هو النهج الذي سأؤيده حاليا. وعلى أي حال، فقبل أن نأتي إلى ذلك، سنحتاج إلى سَبر المسألة بعمق أكبر بعض الشيء، لأنه قد تكون هناك أمور كثيرة على المحك هنا أكثر من مجرد تأثيرات النزعة الثنائية. فقد يكون هناك توتر ثقافي - سياسي حقيقي بين المنظورات والمصالح الخاصة بكل من النزعتين الكوزموبوليتانية والمحلية. وهذا احتمال طُرح في مقال مثير كتبه جون فيدال عن السياسة البيئية. يجادل فيدال بأن سياسة الحركة البيئية موزعة بشكل مثير للالتباس عبر «المبدأين المحوريين لعصرنا»: أي «النزعة المحلية» و«العولمة». وقد عُبر عن النزعة المحلية، بالنسبة إليه، في العدد المتزايد من الحركات السياسية الأصولية التي ظهرت خلال التسعينيات من القرن العشرين، والتي اعترضت على ما أطلق عليه اسم «النزعة إلى البُعد» remotism: أي فرض مشاريع أو سياسات تؤثر في إحدى النواحي المحلية، من خلال قوى - سواء كانت الدولة، أو الشركات متعددة الجنسيات، أو المؤسسات الدولية مثل اتفاقية الجات GATT، أو منظمة التجارة العالمية WTO، أو صندوق النقد الدولي IMF - التي ينظر إليها

على أنها بعيدة وغير مستجيبة لرغبات ومصالح السكان المحليين. وهكذا، فإن فيدال يستجمع المنظور الخاص بالمحلية، وكفاح العالم الثالث، كما في حالة شعب الأوغوني Ogoni في نيجيريا ضد تلويث شركة البترول شِلّ لأراضيه، بالإضافة إلى الاعتراضات المحلية ضد قرارات التخطيط المركزية في العالم المتقدم - في ما يتعلق بإنشاء الطرق، والتعدين من المناجم المكشوفة، وإنشاء متاجر سوبر ماركت ومراكز تسوق جديدة... إلخ. وهذا، بالنسبة إليه، يعد منظورا استثنائيا بالفعل لأنه يمر عبر محور العالم الأول/العالم الثالث: «عندما يتمكن أحد أفراد قبائل الهوبي (*) الهندية في أريزونا من زيارة عمال التعدين في ساوث ويلز، وأن يصفق له لأنه ناداهم باسم «السكان الأصليين» الذين يجب أن «ينتفضوا ويستعيدوا أراضيهم التي اغتصبت منهم». وعندما تتعاطف «قبائل» المحتجين والمشردين، والعاطلين في الطرق السريعة مع المتمردين الزاباتيين Zapansias في المكسيك، أو الهنود الحمر Amerindians المهمشين في البرازيل، فهناك أمر ما يحدث» (Vidal 1995: 57). وهكذا، فإن المبدأ المُرْشِدُ للنزعة الإقليمية كمنظور سياسي - ثقافي عالمية الانتشار هو تحقيق الحد الأقصى من الحكم الذاتي المحلي، والتحكم في البيئة المحلية، بالإضافة إلى الحفاظ على «أنماط حياتية» معينة.

لكن الأممية، على العكس من ذلك، هي ذلك المحور «الساحر وشديد الإغراء» الذي «يقدم كل المكافآت الخاصة بسلطان الجشع»: ولذلك ففي الأيدي الأمينة للشركات متعددة الجنسيات وجماعات النخبة السياسية والاقتصادية، تقدم الأممية أفضل ما في العلوم، وأحدث ما توصلت إليه علوم الوراثة والكمبيوتر، وعلاجا عاما مبهرجا لكل المفردات الجديدة التي يخترعها المجتمع... والرسائل المتضمنة في اللغات العالمية حول الاعتمادية المتبادلة، والتفاعل البيني، والتواصل غير المحدود، والحلول الشاملة» (ص 58). والنقطة المثيرة الآن هي أنه لا يُنْظَر إلى «الأممية» على أنها مجرد أيديولوجية المتهمين المعتادين - أي الشركات متعددة الجنسيات الجشعة، أو الدولة القومية التي استسلمت للتخطيط المركزي

(*) Hopi: الهوبي: قبيلة من الهنود الحمر من شعب البويبلو كانت تعيش في شمالي ولاية أريزونا الأمريكية [المترجم].

الذي يتسم بالمبالغة الحمقاء. وكما يجادل فيدال، فإن هذا المنظور قد أغرى الحركة البيئية بالدرجة نفسها [٣]. والحكمة التي تقول: «فكر بشكل عالمي، وتصرف بطريقة محلية» هي، بالنسبة إليه، ليست استراتيجية ديالكتيكية بقدر ما هي «منطرة [*] تناقضية» paradoxical mantra. وقد حاول دعاة الحركة البيئية اعتناق المنظور المحلي، في تأكيدهم على العمل المجتمعي... إلخ. ولكن، على الرغم من ذلك، فقد مالت الحركة البيئية ككل إلى تعزيز المنظور العولمي. وكثيرا ما هيمنت المصالح الأممية البيئية ذات التأثير الذي يتعاظم - وهي المخاوف التي تتعلق بـ «كوكب الأرض بأكمله»، لكن على اعتبار أن جذورها تتعلق بالاهتمامات بنمط الحياة في دول العالم الأول الغنية، فكثيرا ما تغلبت هذه على المصالح المحلية - حيث منعت مجتمعات الإنويت من صيد الحيتان أو تسعى لمنع الشعب الصيني من استخدام ثلاجاته التي تنبعث عنها مركبات الفلوروكلوروكربون. وهكذا، فمن الممكن استبعاد شعب البوشمن من صحراء كلهاري، التي عاشوا فيها لآلاف السنين، وذلك لأن حكومة بوتسوانا ترى أنهم يشكلون مصدر خطورة كبيرا للغاية على النظام البيئي الهش» (Vidal 1995: 60).

ويمضي فيدال إلى حد وصف منظمة السلام الأخضر (غرين بيس)، والتي ربما كانت الجماعة البيئية العالمية الأكثر نجاحا، على اعتبار أنها «شركة متعددة الجنسيات بأي مُسَمًّى آخر». وما يعنيه بهذا التصريح المُستَفِزّ بعض الشيء هو أنه، على الرغم من هدفها (شبه المعرَّف) الذي يتمثل في شن حرب دعائية على الممارسات الملوّثة للصناعة التي تتخطى الحدود القومية، تشترك النزعة البيئية لمنظمة غرين بيس مع أعدائها في بعض الممارسات والافتراضات المُعَوْلِمة. حيث إنها تستخدم «الأبحاث العِلْمية الكبرى» [**] في تعريف القضايا البيئية ضمن سياق عالمي، وليس ضمن السياقات المحلية الحساسة اجتماعيا، إذ إنها «تعتمد على الأممية بشكل كامل لتوصيل رسالتها»، كما أنها تُبْقِي على علاقة

(*) Mantra: المنطرة: صيغة مقدسة يعتقد الهندوس أنها ذات قوة سحرية ويستخدمونها في التعاويذ والصلوات [المترجم].

(**) big science: الأبحاث العلمية واسعة النطاق، والتي تتكون من مشروعات تُمول عادة من قبل حكومة وطنية أو مجموعة من الحكومات [المترجم].

تماسفية حرة الحركة مع نواح محلية معينة، «بينما تتأرجح نحو الدول النامية ... من دون أن يكون لديها أي تفويض للبقاء أو مساعدة السكان المحليين على تصحيح تبعات أفعالها» (61 :1995).

ولا ريب في أن فيدال يبالغ بعض الشيء لغرض جدليّ، لكنه لا يطرح تعارضا محتملا مهما في المصالح هنا. فإذا أريد للنزعة الكوزموبوليتانية في الحقل البيئي أن تكون مجرد شكل من أشكال «الأممية» – باستلهام ما تطلق عليه مارغوري فيرغسون (Ferguson 1992: 82) اسم «خرافة العولمة» بشأن «إنقاذ كوكب الأرض» – فستسهل رؤية كيف يمكن أن تتعارض مع مصالح النزعة المحلية. لأنه بالنسبة إلى معظم الناس، وكما عبر عنه لاش وأوري (Lash and Urry 1994: 305)، فإن «البيئة هي ناحيتهم المحلية»، وقد لا يمكن إقناعهم بأن هناك اهتمامات أوسع (أي أكثر «بعدا» من الناحية التجريبية) يجب أن تكون لها الأولوية. وهذه ليست فقط هي الحال في أكثر الأمثلة الواضحة التي يوجد فيها تضارب واضح في المصالح بين الممارسات المحلية (التي ربما تنتج بسبب تقاليد راسخة لا تخضع للنقاش، أو بسبب ضرورة مادية اقتصادية مباشرة)، وبين إحدى النتائج السلبية العالمية: مثل حرق الفحم والأمطار الحمضية أو الاحترار العالمي، وصيد الأنواع الحيوانية المهددة بالانقراض مثلما يحدث حول جزر غالاباغوس. لكن هذا صحيح بالقدر نفسه في الحالات السياسية – الثقافية الأكثر صعوبة التي توجد فيها *أنواع* مختلفة من المخاوف البيئية على المستويين المحلي والعالمي: أي ما يعرف باسم «الأجندة البنية» للبيئات الملوَّثة والمزدحمة *لمدن الأكواخ* favelas الموجودة بدول العالم الثالث، مقارنة بالهم «الأخضر» النموذجي حول «القضايا العالمية المشتركة» مثل غابات الأمازون المطيرة. وعلى اعتبار أن مسببات المشكلات البيئية معقدة للغاية ومفتوحة أمام الاختلاف والجدل حولها (Goldblatt 1996; Yearley 1996)، فليس من الواضح على الإطلاق ما إن كانت التدخلات التي قد تتم الدعوة إليها على الصعيد العالمي لمواجهة المشكلات البيئية يمكن أن تُمنح بعض التفضيل على الممارسات المحلية وقواعد المعرفة الخاصة بالاستدامة البيئية، التي طورتها «الثقافات البيئية» التقليدية (Dyer 1993) على مدى مئات السنين.

وما تُرْجِعُنَا هذه الاعتبارات إليه هو المشكلات المتضمنة في التوفيق بين النزعة الكوزموبوليتانية وبين النزعة الكونية السياسية والأخلاقية. وعند تناول هذه القضية بطريقة أكثر عمومية، يمكننا أن نتدبّر، بإيجاز، الموقف الذي طرحه نيكولاس غارنهام من فكرتي المواطنة السياسية والحيز العام في سياقهما العالمي. ويثير غارنهام هذه التساؤلات بوضوح عن الحاجة إلى حلول سياسية شاملة، حيث يتساءل عما إذا كان يتعين علينا أن ننظر إلى أنفسنا بصفتنا مواطنين عالميين أم مواطني دولة قومية أم ماذا؟ (Garnham 1992: 368). وقد كان واضحا تماما عندما ذكر أنه يجب أن يكون أول هذه الخيارات، وذلك بالنظر إلى طريقة عمل قوى السوق العالمية وغيرها من الأمور ذات الأهمية العالمية:

> «باختصار، تتمثل المشكلة في بناء أنظمة من الحاسبية الديموقراطية تدمج في أنظمة إعلامية ذات مستوى مقارب، والتي تحتل الحيز الاجتماعي نفسه مثل ذلك الذي ستؤثر فيه القرارات الاقتصادية والسياسية. فإذا كان التأثير شاملا، فلابد أن تكون كل من الأنظمة السياسية والأنظمة الإعلامية شاملة بدورها... وإذا كانت المشكلة التي نواجهها، سواء أكنا نحب ذلك أم لا، لها تأثير عام فينا جميعا، فهناك مسار واحد فقط محدد بطريقة عقلانية من التصرف السياسي التدخلي. ويجب أن تتم الموافقة بالإجماع على أسلوب العمل هذا أو يجب أن يفرض بالقوة، سواء كان ذلك من قبل الأغلبية أو الأقلية. وإذا كانت قوى السوق عالمية، فإن أي استجابة سياسية فعالة يجب أن تكون عالمية... وينطبق هذا بالدرجة نفسها من القوة على قضايا الأسلحة النووية أو البيئة» (1992: 371-2).

وتمثل هذه نزعة كونية ثقافية وسياسية قوية: حيث تتطلب المشكلات العالمية حلولا عالمية ملزمة لنا جميعا. ومضمون الحجة التي طرحها غارنهام هو أن ثمة «حيزا عالميا عاما» سيتشكل في مجموعة موازية من الوسائط والمؤسسات السياسية العالمية التي ستتمثل وظيفتها في إطلاع، وعلى ما يبدو، تمكين الجمهور العالمي في المجال الثقافي وتوطيد إرادته الجماعية. وفي سياق يقوم فيه الفاعلون السياسيون والمؤسسيون بتدخلات مستمرة من أجل مصالحهم المتحيزة - في المصالح الخاصة بمراكمة رأس المال أو المتعلقة

بالاهتمامات المحلية الضيقة لكل من الدول القومية - تتمثل وظيفة الحيز العام العالمي بإخضاع هذه التصرفات للمحاسبة بشكل ديموقراطي من قبل نظام الحكم الكوني «للمجتمع العالمي».

ونظرا إلى الطبيعة الملحة التي يتسم بها كثير من القضايا العالمية التي نواجهها، فإن حجة غارنهام قد تبدو مقنعة. ولكن، وكما يُقِرّ هو، فقد أثارت النزعة الكونية عددا من الانتقادات، خصوصا في مجالات التنظير الاجتماعي والثقافي والسياسي المعاصر. وهذه «التعدديات» المتنوعة هي ما يختلف معه غارنهام - سواء كانت في احتفاء ما بعد الحداثة «بالاختلاف»، أو المزاعم النسائية عن الطبيعة المتحيزة للجنوسة التي تتسم بها العقلانية الكونية، أو نقد نزعة التركيز على أوروبا في النظرية ما بعد الاستعمارية، أو حجج الفلاسفة السياسيين الاجتماعيين. والشيء الذي يعارضه بقوة شديدة أكثر من غيره هو ما يراه على أنه النسبية الثقافية المُعَوِّقة سياسيا، والتي تتبع من هذه المواقف التعددية. والشكوك المعرفية (لبعض) التعدديين - والتي تتركز حول الشكوك في التكافؤ بين صور الخطاب الثقافي، وفي النهاية ما إن بالإمكان وجود ثمة عقلانية للخطاب الكوني - هي إحدى المخاوف التي لا يستطيع الصبر عليها. ومن ثم يجادل بأنه، وبالنظر إلى موقف تحدِّد فيه أنظمة السلطة الاقتصادية والسياسية جوانب كبيرة من حياتنا، وتخلق اهتماما مشتركا في التحرّر - أو بشكل نهائي في بقاء النوع - فسنحتاج إلى «وضع رهان باسكالي Pascalian على العقلانية الكونية» (370 :1990).

ولذلك فإن حجة غارنهام تتمثل بأننا لا نقدر على الانخراط في تعددية جذرية - «أي سعي مثالي ورومانسي وراء الاختلاف في حد ذاته» (375 :1992) - حيث إن مصالحنا الإنسانية - الكونية - المشتركة تتسم بأهمية بالغة، وملحة للغاية. ففي حين أن الواحد منا قد يشعر ببعض التعاطف تجاه عدم صبر غارنهام على الأشكال الأكثر بساطة من النسبية الثقافية، التي ظهرت في أعقاب ما بعد الحداثة، فإن ذلك النوع من النزعة الكونية القوية ذات الهدف الواحد التي ينادي بها لا يبدو جذابا تماما هو الآخر. ويرجع هذا إلى أن الحجج

التي ناقشناها حتى الآن تشير إلى أن مشكلة التعددية ليست مشكلة نسبية عصرية، لكنها مشكلة تتعلق بالتعدد الحقيقي للتجربة المَعيشة، والذي يمكن أن نجده في المواقف المحلية التي تشكل الإجمالي العالمي. والناس، ببساطة، لا يملكون منظورات ثقافية ومصالح سياسية وثقافية مختلفة تنبع من الموقع الذي يوجدون فيه بعيدا عن أي مصالح إنسانية كونية. ونحن لا نملك أي معايير أخلاقية فائقة superordinate تسمح لنا بترتيب مثل هذه المصالح هرميا، ومنح الأسبقية لتلك العالمية، أو آليات مؤسساتية - سياسية فعالة يمكنها تشكيل مثل هذا الترتيب الهرمي في السياسات العملية. وفي الحقيقة، فبسبب هذا الافتقار تحديدا، وكما تقر بذلك لجنة الحوكمة العالمية، تحتاج القضايا ذات الأهمية العالمية إلى أن تعالج من حيث علاقتها بالحوار الثقافي بين المصالح العالمية والمصالح المحلية.

ومن المنوّر أن نقارن بين الكونية التي وصفها غارنهام وبين النزعة المناهضة للكونية التي تتسم بالقدر نفسه من القوة، التي طرحها جون غراي (الفصل الثاني)، والتي تدافع عن الاختلاف الثقافي، الذي يبدو مسؤولا عن إحباط السياسة الكوزموبوليتانية. وقد تمثل ما اقترحته في ما يتعلق بموقف غراي بوجود نزعات كونية «جيدة» وأخرى «سيئة»، حيث تشتمل الأنماط السيئة على تلك الصور التي تتنكر فيها مصالح سياسية/ثقافية معينة كمصالح عامة: وتوجد الصور الحميدة في القيم الإنسانية التي يمكن - من خلال الحوار، ومن خلال الارتباط التفسيري العميق - أن تعتبر متمتعة بوسيلة لزيادة القوة والنفوذ عبر مدى من السياقات الثقافية والمصالح المحلية ذات الصلة. والآن، نجد أن كونية غارنهام لا تقع بشكل واضح ضمن الفئة «السيئة»، لكن الشيء الذي يبدو ناقصا هو تلك الدرجة من التعددية الثقافية التي ستجعل إيماءته نحو الإجماع مُقنعة بدرجة أكبر، والتي ستجعله يلغي إشارته إلى «فرض» نهج «عقلاني» من الفعل. ولا يمكن أن تكون النزعة الكوزموبوليتانية الثقافية نزعة رافضة للتعددية لمصلحة المزاعم بوجود مصالح إنسانية كونية يستدل عليها عقلانيا. إن المواطنين الكوزموبوليتانيين في حاجة إلى أن يكونوا كونيين وتعدديين في آن واحد.

الغاية: الكوزموبوليتانية كـ «نزعة عولحلية أخلاقية» (*)

إذا كنا حساسين بدرجة كافية لكل المدلولات العويصة للكوزموبوليتانية، فإنني أعتقد أنه يمكن استرجاعها من منظور لا يدعو إلى حكم النخبة، وغير متركز حول عرق ما، وغير أبوي، وغير «أممي» - على أنها ضرب من النزعة الثقافية التي سيحتاج الناس، الذين يعيشون في عالم مُعَوْلَم، إلى تنميتها.

ولتلخيص هذا، فإن المواطن الكوزموبوليتاني يحتاج أولا إلى إحساس فعال بالانتماء إلى العالم الأوسع، وبأن يكون قادرا على معايشة «هوية متماسفة»: هوية غير محددة بشكل كامل بالناحية المحلية المباشرة، ولكن بشكل حاسم تلك التي تتبنى معنى خاصا بما يوحدنا كبشر، وبالمخاطر والاحتمالات المشتركة، وبمسؤولياتنا المشتركة. وللتعبير عن ذلك بمصطلحات ملموسة بدرجة أكبر، يمكننا التفكير في الاختلاف بين الأخلاقيات المحلية الخاصة بما يسمى «الأنانية» (إذا كان بعيدا عن بيتي فلا يهمني) - أي اهتمام الفرد ببيئته المباشرة وحدها وعدم مبالاته بالآخرين - وتلك الخاصة بأخلاقيات العناية العالمية بالبيئة. ومن ثمَّ، فإن الخاصية الأولى للكوزموبوليتانية هي الإدراك القوي للعالم على أنه مكان «لا يوجد به آخرون».

ولكن حينها ستكون الخاصية الضرورية الثانية هي إحساسا شبه معاكس: في صورة وعي بالعالم كمكان يحتوي على *العديد* من الآخرين الثقافيين. وما أعنيه بهذا هو أن المواطن الكوزموبوليتاني يجب أن يكون ملما بالتعددية المشروعة للثقافات، وأن يكون منفتحا على الاختلاف الثقافي. ويجب أن يكون هذا الوعي انعكاسيا - فيجب أن يجعل الناس منفتحين على التشكيك في الافتراضات والأساطير الثقافية *الخاصة بهم*، وما إليها (والتي قد يكون لدينا ميل، من نواح أخرى، للنظر إليها على أنها «كونية»). ولذلك فإن المقصود هنا هو أننا يجب ألا ننظر إلى شقيّ هذه النزعة على أنهما متضادان أو متخاصمان، ولكن على اعتبار أن كلا منهما يقوي الآخر بصورة متبادلة، وبالتالي يقنعاننا بإجراء حوار مستمر، سواء مع أنفسنا أو مع الآخرين الثقافيين المتماسفين.

ويجب علينا بالطبع أن ندرك الخطر الموجود هنا، والذي يتمثل في أن هذه الانعكاسية قد تنقلب إلى نسبية مجردة، أو «الكوزموبوليتانية بعد الحداثية» التي يشعر غارنهام بشك كبير تجاهها. وعلى اعتبار أن الحساسية

(*) Cosmopolitanism as «Ethical Glocalism».

تجاه المنظورات الثقافية المتعددة تنطوي على خطورة أنها قد تؤدي إلى منطق بسيط إلى حد ما، ولكنه جذاب، يرى أنه نتيجة لأن كل القيم هي قيم «محلية» محتملة، فإنه لا يوجد عمليا أي قيم. ومن السهل رؤية كيف أن المواطن الكوزموبوليتاني قد يستحضر مثل هذا النوع من المنطق للتنصل من التزاماته، ولكي يبقى - كما لاحظ هانرز - ضمن الهواة الثقافيين والنقاد الساخرين. ولكننا لسنا مضطرين إلى الانزلاق نحو هذا الرفض للمرجعيات وتبعاته. وعلى سبيل المثال، فإن جيدنز يصور النزعة الكوزموبوليتانية، مقتديا في ذلك برأي أوكشوت (Oakeshott 1991)، كنوع من «الارتباط المدني» - أو «علاقة ذكية» بين أنداد متساوين، تحترم استقلالية الآخر. ويستطرد قائلا:

> **«لن يصر الموقف الكوزموبوليتاني على أن كل القيم متكافئة، ولكنه سيؤكد على المسؤولية التي تقع على عاتق الأفراد والجماعات في ما يتعلق بالأفكار التي يتبنونها والممارسات التي ينخرطون فيها. والمواطن الكوزموبوليتاني ليس شخصا يتنصل من التزاماته - بنفس طريقة هاوي الفنون، على سبيل المثال - لكنه شخص قادر على التعبير عن طبيعة هذه الالتزامات، وتقييم دلالاتها بالنسبة إلى من يتبنون قيما مختلفة»** (Giddens 1994: 130).

وإذا أردنا التعبير عن ذلك بطريقة مختلفة قليلا، يمكننا أن نقول إن التوجه الكوزموبوليتاني ليس نمطا مثاليا تتم المقابلة بينه وبين التوجه المحلي، حيث إنه بالتحديد شخص قادر على أن يحيا - بصورة أخلاقية وثقافية - على *كل من الصعيدين العالمي والمحلي في الوقت نفسه*. ويمكن للكوزموبوليتانيين أن يقروا بميولهم الثقافية، وأن يُقَدِّرُوها، وأن يتفاوضوا كأنداد مع المحليين المستقلين الآخرين. لكنهم يستطيعون أيضا التفكير في ما هو أبعد من المستوى المحلي، وصولا إلى التبعات بعيدة المسافة وبعيدة المدى للأفعال، وأن يدركوا المصالح العالمية المشتركة، وأن يكونوا قادرين على الانخراط في علاقة ذكية من الحوار مع الآخرين الذين ينطلقون من افتراضات مختلفة بشأن كيفية تعزيز مصالحهم.

إن إحدى الطرق المؤدية لفهم تركيبة هذه النزعة الثقافية المتممة ذات الجانبين، تتمثل في الفكرة، التي طورها رولاند روبرتسون خصيصا، عن «العولمحلية» glocalization بدلا عن «العولمة». وقد قام روبرتسون بالاستيلاء

على مصطلح «العلولحلية» هذا من الخطاب التجاري (ياباني الأصل)، الذي يشير فيه أساسا إلى استراتيجية «للتسويق المصغر» micro- marketing – «الإعلان عن، وتفصيل tailoring، المنتجات والخدمات على أساس عالمي أو شبه عالمي وصولا إلى الأسواق المحلية والمحددة متزايدة التمايز» (Robertson 1995: 28). والآن، يدرك روبرتسون بطبيعة الحال كل مشكلات السياق الاستطرادي الذي نشأ منه هذا المصطلح، ولكنه على الرغم من ذلك يجده مفيدا للتشديد على أحد الموضوعات المركزية في منظوره الخاص بعملية العولمة، وهو الإصرار على أن الجانبين المحلي والعالمي (أو حسب تعبيره «المحدد والكوني») لا يوجدان كأقطاب ثقافية، وإنما كمبادئ «متبادلة النفاذ» interpenetrating فيما بينها (1995: 30) – ومن الواضح أنه موقف ودود للغاية تجاه مفهومنا للكوزموبوليتانية.

وبتكييف هذه الفكرة بعض الشيء، قد نتمكن من التفكير في الكوزموبوليتانية كنوع من «العلولحلية الأخلاقية». ويتمثل أحد الجوانب الإيجابية لهذا المصطلح في سياقه التسويقي، على الأقل، في الحساسية التي يبديها تجاه مبدأ القوة الثقافية cultural agency. والمفهوم البسيط إلى حد ما، الذي يقول بأن «التنوع يحقق مبيعات» (Robertson 1995: 29) يمثل أيضا رؤية ثقافية، بالإضافة إلى أنه يسبق السيناريو الخاص بالهيمنة السياسية بخطوة (الفصل الثالث). وكما يقترح روبرتسون، فإن مصطلح «العلولحلية» – والذي هو باليابانية *دوتشاكوكا* dochakuka – مشتق من كلمة دوتشاكو dochaku، التي تعني «عيش المرء على الأرض الخاصة به» (1995: 28). وتوجد هنا الفكرة الخاصة بأساليب زراعية تكيفت لتلائم الظروف المحلية. ويمثل هذا جزءا مهما مما قد ترغب أخلاقيات الكوزموبوليتانية في أن تدور حوله. وإذا صَحّ ما ناقشناه بشأن البنية المحلية لعالم الحياة الإنسانية في الفصل الخامس، فلابد من التعبير عن الالتزامات العالمية الأوسع باستخدام مصطلحات تتصل بهذا العالم الحياتي . ولا يمكننا أن نتوقع أن يعيش الناس حياتهم ضمن سياق أفق أخلاقي بعيد كل البعد عن أن يكون مجردا: وقد تكون هناك حاجة بالنسبة للأخلاقيات الكوزموبوليتانية إلى أن تكون «ذاتية التركيز»، بمعنى حرفي بعض الشيء، لكنه إيجابي.

ولتوضيح هذا، يمكننا العودة مرة أخرى، وبإيجاز، إلى حقل الإيكولوجيا وتأمل إحدى الصور التي وصفت في عدد مجلة *ذي إكولوجيست* The Ecologist الذي تلا قمة الأرض، التي انعقدت في مدينة ريو دي جانيرو العام ١٩٩٢. وتتبنى هذه المجلة موقفا متشككا للغاية نحو المشروع المعروف باسم «التدبير البيئي العالمي» بأكمله، والذي تضمنته مداولات قمة الأرض، وتنظر إلى هذا على أنه مثال رئيسي على ما يطلق عليه فيدال اسم «الأممية». وقد استشهدت المجلة بمثال على ما تعتبر أنه الضحالة التي تتسم بها هذه المقاربة، وهذا المثال هو صورة ظهرت في «مجلة بيئية عالمية» تُسَمَّى *الغد* Tomorrow، التي تمولها إحدى الشركات:

> «تبين هذه الصورة شابة شقراء تجسد الغرب ترتدي ثوب السباحة، وتقف حتى وسطها في بحر تسطع عليه الشمس بنورها ... وهي تعانق كرة أرضية بلاستيكية هائلة قابلة للنفخ. إن وجهها وعينيها المغلقتين وابتسامتها الرقيقة تشع سكينة وسعادة. وقد صورت بينما يرتكز خدها على القطب الشمالي، وتحتضن ذراعها أفريقيا محاولة إبداء الحب تجاه «عالم» مجرد، لا يرتبط بحياتها في الحقيقة سوى من خلال الآليات غير الشخصية وتفسيرات الخبراء». (The Ecologist 1992: 182)

يقارن هذا المقال بين هذه الصورة وصورة امرأة من حركة الشيبكو Chipko الهندية – «وهي حركة تتمركز في القرى وتستمد تسميتها من الكلمة الهندية «يعانق»، حيث يعانق القرويون حرفيا الأشجار للحيلولة دون قطعها» (1992: 195). والغرض من هذه المقارنة هو المقابلة بين العاطفة غير الشخصية وغير الراسخة، والتي هي مطلوبة وفقا للعقلية الإدارية لإنقاذ العالم، وبين المشاعر الأخلاقية الشخصية، بالغة التحديد»، التي تميز الأفعال المحلية التي تهدف إلى المحافظة على البيئات (1992: 195).

ويمكن بسهولة النظر إلى موقف مجلة *ذي إكولوجيست* هنا – المُخَصَّص، المحلي، المناهض بشدة للنظرتين الإدارية والمكوننة – على أنه مجرد نزعة رومانسية مناهضة للحداثة. كما أن تمثيلهم للبيئة على أنها في الأساس عبارة عن مجموعة من «العوام» المحليين يدفعهم في الحقيقة نحو إضفاء

الصبغة الرومانسية على مقدرة الجماعات المحلية على المحافظة على نوع من التوازن البيئي الحدسي. وهذا تصور غير قابل للتصديق لقوة «النزعة المحلية»، بالنظر إلى الروابط الداخلية المعقدة التي تتسم بها العولمة.

لكن الشيء الأكثر إثارة للاهتمام هو تلك النظرة الخاصة بالعلاقة بين الارتباط السياسي - الأخلاقي من ناحية وبين الموقف المحلي المتضمن هنا. ومن المثير للاهتمام مقارنة تشديدهم على «المشاعر الأخلاقية الشخصية شديدة التحديد» بتحليل زيغموت باومان غير الرومانسي تماما للموقف الأخلاقي في فترة ما بعد الحداثة. حيث يقترح باومان، مقتديا بالفيلسوف هانز يوناس Jona، أن:

> **«المبادئ الأخلاقية التي ورثناها من عصور ما قبل الحداثة - وهي المبادئ الأخلاقية الوحيدة التي لدينا - هي أخلاقيات للتقارب، ولأن هذا غير ملائم بصورة مؤسفة في مجتمع فيه كل الأعمال المهمة هي الأعمال التي تتم من بعد... تظل الأدوات الأخلاقية، التي نملكها لاستيعاب [القوة التكنولوجية الحديثة] والسيطرة عليها، على الحالة ذاتها التي كانت عليها في مرحلة «الصناعة الحرفية». وتدعونا المسؤولية الأخلاقية إلى أن نهتم بإطعام أطفالنا وكسوتهم والباسهم أحذية في أقدامهم، ولكنها لا تستطيع أن تمنحنا الكثير من النصائح العملية، عندما نواجه تلك الصور، التي تصيبنا بالخدر، لكوكب يعاني من الاحترار الزائد، والجفاف، والاستنزاف، والتي سيرثها أبناؤنا وأبناء أبنائنا وسيضطرون إلى العيش في النتائج المباشرة أو غير المباشرة للا مبالاتنا الجماعية».** (Bauman 1993: 217 - 18)

والأمر الذي تحتفي به مجلة *ذي إكولوجيست* كميول أخلاقية أصيلة في حركة الشيبكو، يمكن أن يصوره باومان «كأخلاقيات للتقارب» تنطوي على مفارقة تاريخية. لكن كليهما يتفقان حول كيف أن الناس *يشكلون* في الحقيقة ارتباطات سياسية - أخلاقية. وعلى الرغم من أننا يجب ألا نضفي صبغة رومانسية على عمليات التعبئة الطائفية المحلية، ففي وسعنا أن نجد مقارنة مهمة بين معانقي الأشجار من الشيبكو وبين، لنقل مثلا، «القبائل» التي تسكن على قمم الأشجار والتي تعترض على إنشاء طريق جانبي في نيوبيري. وعلى الرغم من أن أيا من الحركتين لا تبدي تلك النزعة المحلية السلبية، والتمركز

حول الذات، واللامبالاة الأخلاقية تجاه الآخر، التي تتسم بها «النزعة الأنانية» (إذا كان بعيدا عني فلا يهمني). فإن كلتيهما، وعلى الرغم من ذلك، مثال على ما يسميه باومان بالنزعة الأخلاقية «ذات اليدين القويتين ولكن القصيرتين» (218 :1993). وكلتاهما تستمدان قوة تعبئتهما من تهديدات حقيقية وشيكة. ولا تكمن أهمية هذه الحركات في فعاليتها، لكن هذه القضايا ذات الأهمية الكونية تحتاج في عرضها إلى أن تُجسد في التجربة اليومية المحلية و«العالم الحياتي الأخلاقي» للناس.

والمواطنون الكوزموبوليتانيون هم، كما ركّزنا على ذلك، أناس عاديون. وهم لا يحتاجون إلى امتلاك ميل صادق تجاه اتخاذ خطوات نشطة في ما يتعلق بقضايا معينة والذي هو من الخصائص المميزة «للقبائل الجديدة» (Maffesoli 1996; Melucci 1989) التي قد تكون كوزموبوليتانية أو لا. ولكن في الخيارات التي يتخذونها بخصوص نمط الحياة اليومي، يحتاج الكوزموبوليتانيون بصورة روتينية إلى معايشة العالم الأوسع على أنه يمس عالمهم الحياتي المحلي، والعكس صحيح - فهم يحتاجون إلى التصرف على اعتبار أنهم «عولمحليون أخلاقيون».

الكوزموبوليتانيون بلا كوزموبوليس (*)

عند هذه النقطة، من حق القارئ أن يتساءل عما إذا كانت كل هذه المواصفات الخاصة بالنزعة الكوزموبوليتانية هي جديرة بذلك، وأن يتساءل عما إذا كانت هذه الفكرة لا تتعدى أنها مجرد طموح متواضع. هل هناك أي علامات على أن احتمال ظهور مثل هذا النوع من التوجه الثقافي؟

هناك بالتأكيد كثير من الأسباب التي تجعلنا متشككين. ويبدو، على وجه الخصوص، أن هناك عددا قليلا من العلامات، في الوقت الذي نقترب فيه من الألفية، على تعاظم قوة الدعم *المؤسسي* العالمي للنزعة الكوزموبوليتانية. وقد ركزت في كل أجزاء هذا الكتاب على ألا تبدو عملية العولمة مستعدة لإفراز ثقافة عالمية بأي معنى مؤسسي موحد. وهذا، في الواقع، هو سياق تُقِرّ به لجنة الحوكمة العالمية. وعلى الرغم من أنه يتطلع إلى الأمم المتحدة

(*) Cosmopolis: كوزموبوليس: مدينة دولية المكانة يتألف سكانها من عناصر اجتمعت من مختلف أرجاء العالم [المترجم].

للعب دور مستمر في الحوكمة العالمية - ويوصي ببعض الإصلاحات البنيوية الجذرية إلى حد ما من أجل الوصول إلى هذه الغاية [٤] - إلا أن التقرير يقر بأنها مؤسسة «مقيّدة منذ البداية بفعل واقع المصالح المتشعبة واستعراضات القوة من قبل الدول الأعضاء فيها (والتي تتمتع بدرجات متفاوتة من القوة). ولذلك، فمن خلال النظر إليها كطريق مؤسسي نحو النزعة الكوزموبوليتانية المشار إليها ضمنا في ميثاقها - نحن شعوب الأمم المتحدة...» - يجب أن يُنظَر إلى ما صارت إليه المؤسسة الفعلية للأمم المتحدة على أنه خيبة أمل، حيث إن تدخلها محدود وغالبا ما يكون غير فعال، ومستقبلها غير أكيد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه ليست مجرد مشكلة تتعلق بالدستور التاريخي للأمم المتحدة، وإنما تتعلق بالشكل المؤسسي *لأي* هيئة عالمية تتكون من دول قومية. لأن الدولة القومية العصرية، وكما عبر عنها لاش وأوري (1994: 301)، «مُنضغطة دائما بين العمليات المحلية والعالمية»، وغالبا ما تسعى إلى ذلك النوع من الشعبية قصيرة المدى لدى جماهير الناخبين، الذين لا ينتظر أن يُجتذبوا من خلال الإنفاق خارج «الناحية المحلية» التي تقع ضمن الحدود الوطنية. ومن ثمَّ، أيضا، تردّد الدول القومية في الاستجابة بقوة للمشكلات البيئية العالمية المشتركة على الصعيد الاقتصادي الملموس [٥] أو ذلك الذي يتعلق بالسياسات: وهو ما أطلق عليه اسم متلازمة NIMTOO [*] «ليس خلال مدة ولايتي» (Leggett 1990: 3) [٦]. وكمثال ممتاز على ذلك، لا يحتاج المرء سوى إلى النظر إلى الموقف الرجعي للولايات المتحدة تجاه القيود المفروضة في قمة كيوتو المناخية، التي نظمتها الأمم المتحدة في العام ١٩٩٧، للتحكم في انبعاثات غاز ثاني أكسيد الكربون نتيجة حرق الوقود الحفري - الذي لا يمكن النظر إليه إلا على أنه استسلام يتسم بالجبن من جانب إدارة كلينتون لضغط لوبي صناعة النفط الأمريكية.

وبناء على كل هذه الأمور التي تناولناها، فإن احتمالات النزعة الكوزموبوليتانية التي تُبنى من خلال المؤسسات الحكومية الدولية تبدو ضعيفة للغاية. وعلى الرغم من أنه يمكن اعتبار أن صعود المنظمات (الدولية) غير الحكومية (I) NGOs [**] يمثل أحد أكثر الجوانب السياسية لعملية

(*) NIMTOO syndrome : «Not-in-my-term-of-office».

(**) (International) non-governmental organizations ;(I)NGOs.

العولمة دعوة للتفاؤل (Hamelink 1994; Waters 1995)، إلا أن احتمال تمكنها من تحقيق تغير ثقافي واسع تبقى محدودة لكل أنواع الأسباب [٧]. حيث إن الكوزموبوليتانية كنزعة ثقافية قد تحتاج، لكل الأغراض العملية، إلى أن توطد من دون أي دعائم مؤسسية قوية. ومن المحتمل أنه يتعين علينا أن نصبح كوزموبوليتانيين من دون أن تكون هناك احتمالات لوجود كوزموبوليس.

اللاتوطين والنزعة الكوزموبوليتانية

هل هناك أي شيء في العمليات الثقافية، التي تناولناها في هذا الكتاب، يشجّع مثل هذا الأمل؟ حسنا، ربما. فإذا كان اللاتوطين يقتلعنا من روابطنا مع الثقافة المحددة مكانيا، فقد يكون هناك أمل في النهاية في تحقيق إعادة توطين عالمية أوسع نطاقا.

وهكذا، وكما رأينا في الفصل الرابع، فإن هناك احتمال أن بعض التجارب الحياتية الروتينية للحداثة العالمية قد تُنتج نزعة ثقافية عامية تتسم بانفتاح أكبر على العالم، بغض النظر عن الافتقار إلى أي تشجيع من جانب الدول القومية. كما إن تحول النواحي المحلية التي نعيش فيها إلى «نواح علولحلية»، والذي ناقشناه في ما يتعلق «باللاتوطين الدنيوي» في الفصل الرابع - مثل التغيرات في بيئاتنا المادية الواقعية، والتحليل الروتيني للعمليات السياسية - الاقتصادية البعيدة وتحويلها إلى خطط حياة، واختراق منازلنا من قبل تكنولوجيا الإعلام والاتصالات، وتحول التعددية الثقافية إلى المعيار بشكل متزايد، والقابلية المتزايدة للتحركية والسفر إلى الخارج، وحتى التأثيرات الخاصة بتحويل ثقافة الغذاء إلى الكوزموبوليتانية - حيث تَعِدُ كل هذه التحولات بجوانب حيوية للنزعة الكوزموبوليتانية: مثل الوعي بالعالم الأوسع كأمر مهم بالنسبة إلينا في ناحيتنا المحلية، والإحساس بالارتباط بالثقافات الأخرى، وربما حتى الانفتاح بشكل متزايد على الاختلاف الثقافي.

وبطبيعة الحال، علينا أن ندرك أيضا خطر التفاعل الثقافي المصاحب لتجربة اللاتوطين. فالصور المتعددة لفقدان الشعور بالأمان التي تلازم تفكك الروابط بالمكان تمتلك بوضوح إمكان التقهقر العدائي والنكوص إلى المجتمعات المتخيّلة مثل الأمة أو الجماعة العرقية، بدلا من النزعة

الكوزموبوليتانية. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحقيقة ذاتها التي تتمثل في تسميتنا لهذه بعمليات «تقهقرية» قد توحي بلحظة مؤقتة وأكثر قوة من التفاعل ضمن عملية ثقافية طويلة المدى. والطبيعة الهجينة المعقدة للثقافات الشبابية العالمية المعاصرة، والتي تنتظم حول الموسيقى، والرقص، والموضة توحي بالمعنى المقصود هنا. وعلى الرغم من أنه من الواضح أنها ثقافات تجارية، تعد هذه الثقافات، بطرق متعددة، ثقافات كوزموبوليتانية أيضا، وبالتالي فهي لا تبدي سوى القليل من الاهتمام لحصرية التقسيمات العرقية أو الوطنية.

وعليه، هل يجب أن نكون متفائلين إزاء الدافع الثقافي المستبطن، الثابت، تجاه الانفتاح على العالم؟ لاستكشاف هذا بمزيد من التفصيل، أود مناقشة إحدى الحجج التي يطرحها جون أوري حول علاقة تنامي السفر والسياحة الشعبيين بتطور ما يطلق عليه اسم «النزعة الكوزموبوليتانية الجمالية» (Urry 1995). وقد كان أوري حريصا على إبعاد حجته عن زعم صناعة السياحة، المبتذل بعض الشيء، والمشكوك في صحته، على حد قوله، والذي يقول إن «السياحة تيسّر التفاهم الدولي»، لكنه لا يجادل بأننا شهدنا ظهور شهية شعبية ضخمة «لاستهلاك» الأماكن الأجنبية خلال السنوات الأخيرة.

وكمثال على ذلك، نجده يطرح التدفق الهائل للزوار من أوروبا الشرقية تجاه المراكز السياحية في أوروبا الغربية عقب انهيار الستار الحديدي، والطريقة التي أصبح بها الحق غير المقيد في السفر والاستهلاك الثقافي جزءا، ليس فقط من الوعد الخاص بالليبرالية الغربية، ولكن من فكرة أوسع عن «المواطنة الاستهلاكية» المعولمة. وبالإضافة إلى قدرة السياح المتزايدة على الحركة - فإن أوري، وهو ما سيُذكر بشكل أكثر عمومية، يرى التحركية السريعة على أنها «تجربة حديثة نموذجية» (Lash and Urry 1994: 253) - ويقترح أن هناك نوعا جديدا آخذا في الظهور من «النزعة الكوزموبوليتانية الجمالية»، والذي ينطوي على «موقف من الانفتاح تجاه التجارب المتباينة المستمدة من الثقافات القومية المختلفة»، وعلى «بحث عن السرور في أوجه التباين الموجودة بين المجتمعات بدلا من الحنين إلى التجانس أو التفوق». وينتقل من هذا لتطوير نموذج من هذا الموقف الثقافي، الذي يشبه بعدد من

الطرق نمط هانرز المثالي من المواطن الكوزموبوليتاني الذي يشتمل، إلى جانب هذا الانفتاح والفضول الثقافي الأساسي، على «قدرة أساسية على تخطيط الأماكن والثقافات تاريخيا، وجغرافيا، وإنسانيا»، وهو موقف مقبول للمخاطرة من حيث الرغبة في التحرك «خارج الفقاعة البيئية السياحية»، وهو مستوى من المهارة العلاماتية semiotic في تفسير العلامات الثقافية وربما، وهو الأمر الأكثر أهمية، في القدرة الانعكاسية «على تحديد موقع مجتمع المرء وثقافته بالنظر إلى مجموعة واسعة ومتنوعة من المعارف التاريخية والجغرافية» (1995: 167).

ويقارن أوري هذه النزعة الكوزموبوليتانية الجمالية التي اتسمت بها فترة أواخر القرن العشرين، مع تلك النزعة التي نمتها الطبقة الأرستوقراطية وطبقة النبلاء البريطانية في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر: أي الممارسات - على غرار الرحلة الطويلة عبر أنحاء أوروبا المعروفة باسم «غراند تور» (*) التي مكنتهم من «توسيع مخزونهم من المناظر الطبيعية من أجل الاستهلاك المرئي». وبطبيعة الحال، يتمثل الاختلاف الأكثر وضوحا في أن التوزيع الأكثر اتساعا لفرصة السفر اليوم، أي تقييس، وتبسيط، ومقرطة السياحة التي بدأت في العقد الرابع من القرن التاسع عشر مع توماس كوك. لكن هناك ملمح آخر فريد لنزعة أوري الكوزموبوليتانية الجمالية: وهو أنها مترسخة في الممارسات *الثقافية الاستهلاكية* الشعبية مثل جوانب كبيرة من الثقافة الشبابية. وإنه لفي فعل «الاستهلاك» ذاته للأماكن كسلع ثقافية، أن السلع والاتجاهات الثقافية وربما حتى (على الرغم من أنها قد تكون كبيرة) الأخلاقيات الخاصة بالنزعة الكوزموبوليتانية تأخذ في الظهور.

وعلى الرغم من أن حجة أوري مقنعة، فإنه سيوافق، وأنا واثق بذلك، على أن الأنماط التي يصفها لن تتمكن بصورة ما من بلوغ المثال النموذجي للنزعة الكوزموبوليتانية التي نتناولها هنا. ففي المقام الأول، توجد كل مشاكل الحصرية المحتملة للطائفة التي قمنا بمناقشتها سابقا. وهذا النطاق الاقتصادي - الاجتماعي الذي يمكنه الوصول إلى الخبرات التي

(*) Grand tour: رحلة طويلة عبر أرجاء القارة الأوروبية كانت تعد رسميا جزءا معتادا من تربية الشبان البريطانيين من طبقة النبلاء [المترجم].

يصفها، على الرغم من أنه بشكل واضح أوسع بكثير من نخبة الكوزموبوليتانيين في أحد العصور السابقة، فإنه ومع ذلك يبقى نطاقا مقيدا: حيث إنه من الواضح أن السفر الخارجي الترفيهي المنتظم هو إحدى الممارسات الخاصة بالغرب في الأساس، وحتى بالمجموعات الموسرة نسبيا في الغرب نفسه. وثانيا، ضمنيا، يثير هذا التقييد بعض المشكلات الأخلاقية التي ذكرناها سابقا: وهي أن الإحساس بالثراء والقدرة على التحرك تمنح وصولا مميّزا إلى نطاق الحكم الأخلاقي والثقافي السامي، والحط الناتج عن ذلك من قدر تجربة هؤلاء الذين، بحكم الضرورة أو اختياريا، يبقون محليين. وثالثا، فعلى الرغم من أن النزعة الكوزموبوليتانية الأخلاقية قد تميز بعض الأنشطة السياحية، فإن الواضح أن قدرا كبيرا من السياحة - مهما كانت المجموعات الاقتصادية - الاجتماعية التي تمارسها - يبقى من النوع الذي أسماه هانرز بالسعي وراء «هوم بلس».

وعلى الرغم من كل هذه المشكلات فإن حجة أوري تظل حجة مثيرة في تحديدها للجانب الجمالي من النزعة الكوزموبوليتانية. والشيء الذي يصفه هو *ميل* ناشئ إلى الشواطئ الأوسع للتجربة الثقافية، والذي قد يمثل خطوة في الاتجاه السليم. ويجب بالطبع ألا نخلط بين الأخلاقي والجمالي. وكما اقترحنا في ما يتعلق بشخصية هانرز الكوزموبوليتانية، فلا يوجد ضمان بأن رفع الآفاق الثقافية العامة، وشحذ المهارات العلاماتية وتنمية القدرات التفسيرية سيتبعه أي حس ضروري بالمسؤولية تجاه المجمل العالمي global totality، ولكن من الناحية الأخرى، فربما كان من المحتمل بدرجة أكبر أن مثل هذا الإحساس سينمو بصورة غير مباشرة من هذه الممارسات الثقافية الرائجة، بدرجة أكبر مما إذا كان سينمو بشكل مباشر ضمن نوع من الأخلاقيات المدنية العالمية المجردة.

ويمكن تطبيق هذا المنطق نفسه على ذلك النوع من «السفر غير المباشر» الذي هو، كما يقر أوري (مقتديا في ذلك بهبديغ Hebdige 1990)، متاح أمام الناس من خلال أجهزة التلفاز الخاصة بهم. وكما ناقشنا في الفصل الخامس، فإن تجربة الاستخدام الروتيني للتقنيات الإعلامية يجب أن تعتبر أحد أهم مصادر اللاتوطين الثقافي وأكثرها توافرا. وهناك معنى - ولو أنه مقيد - يمكن فيه للأشخاص، كما يقترح هيبديغ، أن يصبحوا

«كوزموبوليتانيين» في غرف المعيشة الخاصة بهم، من خلال التعرض المتكرر للاختلاف الثقافي والتذكّر المستمر للعالم الأوسع في ما وراء ناحيتهم المحلية التي يقطنون بها. ولا يحصل الناس على هذه التجربة تعليميا، وإنما ببساطة على اعتبار أنها النمط الطبيعي لنتاج وسائل الإعلام العالمية.

لكننا ذكرنا أيضا أن «المسافة» الفينومينولوجية المكتنفة في «شبه التجربة» المتمثلة في مشاهدة التلفاز تفرض قيدا معينا على قدرتها على إشراكنا وجذبنا إليها عاطفيا وأخلاقيا. وهذه ليست حالة يكون فيها التلفاز «مخدّرا أخلاقيا»، بل يوفر نوعا مختلفا من التجربة الثقافية التي ربما كانت غير داعمة من الناحية الأخلاقية، كما هي الحال مع الخبرات المباشرة والعلاقات الشخصية القريبة من جوهر العالم الحياتي. وبسبب أوجه القصور هذه، فمن غير المعقول أن التجربة الإعلامية وحدها ستزودنا بإحساس بالتضامن العالمي. وهكذا، فعلينا أن نكون متشككين بدرجة معقولة - ولكن ليس بشكل أعمى - في الفكرة شديدة الارتباط التي تقول بظهور «مجتمعات» عالمية وسيطة إلى حيز الوجود، والتي «تنتظم حول القضايا ذات الأهمية الأخلاقية الشاملة» [8] (Hebdige 1989: 91). وكما جادلت في كتاب آخر (Tomlinson 1994)، لا يمكن النظر على نحو صحيح إلى جماهير التلفاز على أنهم «مجتمعات» متشتتة، بل يجب أن ينظر إليهم على أنهم يمتلكون العلاقة نفسها تجاه الخبرات المشتركة مثل أي جمهور آخر. وأود أن أقترح إجراء تمييز هنا مثل ذلك الذي قام به سارتر بين «السلسلة» series - وهم مجموعة من الناس لا تربطهم سوى علاقتهم بشيء خارجي - و«المجموعة» group - التي تُعرف من خلال الروابط التبادلية بين أفرادها، وإدراك الاحتمالية الخاصة بالتطبيق المتبادل (Sartre 1976). ومثال سارتر الأشهر على «السلسلة» هو طابور من الناس الذين ينتظرون قدوم الحافلة في ميدان سان جيرمان - أي مجموعة عشوائية من الناس الذين لا توجد بينهم صلة وغير مبالين بعضهم ببعض - وهي «تعددية من الانعزالات» - إلا في علاقاتهم المشتركة بالحافلة التي ينتظرونها. لكنه ناقش أيضا مثال الجمهور المتفرق لأحد البرامج الإذاعية، مجادلا بأن هؤلاء الناس يشكلون سلسلة (تمييزا لها عن المجموعة) والتي تتحدد «بالغياب» - ليس في مجرد انفصالهم المادي بعضهم عن بعض، بل في «استحالة تكوين هؤلاء الأفراد لعلاقات تبادلية بين أنفسهم أو أداء فعل مشترك» (71 - 270 :1976).

ومن دون اتباع سارتر أبعد من اللازم في تعقيدات تحليله للجماعات الاجتماعية، يبدو من المهم التأكيد على فكرة أن الحقيقة البسيطة التي تتمثل بالانتباه المتزامن والمشترك لحدث مُذاع -على الرغم من أنه قد يكون معنيا بإحدى القضايا الأخلاقية العامة، مثل الحفلات الموسيقية الحية خلال الثمانينيات التي كان يخصص دخلها للمساعدات الإنسانية - ليس كافيا ليجعل من هذه الجماعات «مجموعات» كما في مفهوم سارتر أو كمجتمعات في مفهومنا نحن. ومن المهم الحفاظ على المسافة المفاهيمية بين الجماهير الذين هم أيضا مجتمعات (على سبيل المثال، رعايا الكنيسة الذين يستمعون إلى إحدى المواعظ، والطلاب (في بعض الحالات) الذين يحضرون إحدى المحاضرات)، وهؤلاء الذين هم ليسوا كذلك (مثل جماهير السينما الذين اجتمعوا بشكل عشوائي، وشهود إحدى حوادث الطرق، وجمهور وسائل الإعلام المتماسف) إذا كنا سنتحاشى التقدير المفرط في التفاؤل لقدرة التجربة التلفازية على أن تكون مُلزمة أخلاقيا وثقافيا.

ويكمن أحد الأسباب الرئيسية لهذا الشك المفاهيمي في طبيعة شبه التجربة المتواسطة على اعتبار أنها تجربة تحتوي على متحدث واحد بدلا من اثنين (وهي نقطة يؤكد عليها سارتر أيضا)، حيث إن الفرصة للحوار تبدو محورية، ليس فقط لفكرة المجتمع ولكن للنزعة الكوزموبوليتانية ذاتها - بالتأكيد كما ينظر اليها مفكرون من أمثال جيدنز. وبالنظر إلى هذا، فبوسعنا أن نجادل بأن هناك عائقا تكنولوجيا مباشرا للمجتمع المتواسط في أشكالنا الأوسع انتشارا في الوقت الحالي مثل التلفاز. وبطبيعة الحال، فهناك حل تكنولوجي مزعوم لهذه المشكلات في التقنيات التفاعلية المتواسطة بالكمبيوتر والخاصة بالفضاء التخيلي. وهذا هو الوعد بما أطلق عليه هوارد راينغولد اسم «المجتمع الافتراضي» (Rheingold 1994) من مستخدمي الإنترنت المنتشرين عالميا من خلال لوحات المفاتيح ووحدات العرض المرئي VDUs الخاصة بهم. ومن السهل نسبيا التخلص من مثل هذه النوعية اليوطوبية التكنولوجية لأنه، كما أوضح كثير من النقاد (Stallabrass 1995;Robins 1996;Gray 1997)، هناك أعماق من السذاجة السياسية في مزاعم أن التفاعلات عبر الشبكة المعلوماتية يمكن أن تعيد بناء مجتمع متحرر من الجسد المادي في ضرب من العوالم الموازية للعالم الحقيقي. لكننا، ومن

الناحية الأخرى، قد نحتاج إلى تجنب السقوط في هذا النوع من التشكك التفاعلي، وبشكل خاص، ذلك الشكل من المانوية، الذي وصفناه في الفصل الخامس، والذي يعمد إلى الاستخفاف بالتجربة المتواسطة عند مقارنتها بمعيار مثالي من التجربة المباشرة. وعلى أي حال، أنا أعتقد أن لهذا التشكك ما يبرره، على خلفية الافتراض - المتأصل في جزء كبير من الخطاب الحماسي الذي يدور حول الفضاء التخيلي - الذي يقول بأن المشكلات الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية قد تؤدي بشكل عام إلى إيجاد حلول تكنولوجية. ومن المؤكد أن جون غراي كان مُحقا في هذه النقطة، على الرغم من أنه كان مفرط التشاؤم في منظوره تجاه الفضاء التخيلي:

> **«تنبع جاذبية يوطوبيا المجتمع الافتراضي بشكل جزئي من تلك القوى السحرية التي نعزوها إلى التكنولوجيا. ولكن في العالم الحقيقي للتاريخ البشري، لا تؤدي التقنيات الجديدة مطلقا إلى خلق مجتمعات جديدة، أو حل مشاكل موغلة في القدم، أو تطرد صور الندرة الموجودة حاليا. حيث إنها ببساطة تغير الشروط التي تدار الصراعات السياسية والاجتماعية وفقا لها. وتتوقف الاستخدامات التي توظَّف التقنيات الجديدة فيها على طريقة توزيع السلطة والوصول إلى الموارد، وعلى مستوى التطور الثقافي والأخلاقي في المجتمع». (Gray 1997: 120 - التشديد من قبل المؤلف)**

وبتطبيق هذا على قضية الحس العالمي بالمشاركة الأخلاقية المطلوبة من المواطن الكوزموبوليتاني - أي منظومة التنظيم الذاتي في ممارسات نمط الحياة، التي تمثل المفتاح الثقافي للحوكمة العالمية الانعكاسية - يبدو من الواضح أنه لا يمكن أن توجد هنا أي إصلاحات تكنولوجية. وما يمكن أن تمنحه لنا الاتصالات وتكنولوجيا وسائل الإعلام هو درجة كبيرة من الوصول إلى العالم، ومعلومات عنه، وربما حتى أنماط جديدة من التفاعل المتماسف. ويجب ألا يزدرى ذلك أو أن يُقلَّل من شأنه. ومن المحتمل في هذا الخصوص أن جون غراي لم يطلب الكثير عندما اقترح أنها ستخدمنا بالشكل الأمثل إذا ما عاملناها على أنها أجهزة متواضعة، أو أدوات يمكننا بها حماية «ما هو مهم بالنسبة إلينا» (121 :1997). هذا إذا ما عجزنا عن إدراك الطبيعة اللاتوطينية الكامنة لهذه التقنيات التي تحول بكفاءة «ما هو مهم بالنسبة إلينا»، على سبيل المثال، في ما

يتعلق بالقيمة الثقافية التي نخلعها على التجسيد (الفصل الخامس). ولكنه، على الجانب الآخر، محق في الإبقاء على الطائفتين الخاصتين بما هو تكنولوجي وما هو أخلاقي واضحتين ومتمايزتين إلى حد ما. ويجب أن يأتي الجهد الوجودي الأخلاقي المطلوب لفعل أي شيء بالاستعانة بالخبرات المتوافرة عن طريق التقنيات الإعلامية من مصادر أخرى - وفي النهاية من داخل العالم الحياتي الذي تقع فيه الذات - ومن دون ذلك، لن يكون بإمكان أي قدر من التعقيد التكنولوجي أن يجعلنا كوزموبوليتانيين عن طريق الاتصال بشبكة الإنترنت.

الخاتمة: إطالة الأيدي القصيرة للتضامن

وهكذا، أخيرا، ما نوع الإجابة التي يمكننا تقديمها عن التساؤل عن القدرة الكامنة لدى اللاتوطين الدنيوي على خلق نزعة كوزموبوليتانية؟ من الصعب إعطاء إجابة قاطعة عن ذلك. فعلى الرغم من أن كل الأشكال والمصادر المتنوعة للوعي العالمي، وللانفتاح على العالم، ولقابلية الحركة، وللهجنة، وما إليها يمكن أن تجعل من النزعة الكوزموبوليتانية *احتمالية*، فإن أيا منها لا يبدو أنه يضمن تحقيقها. ويقترح أولريخ بيك أن «المخاطر العالمية تُنشئ تبادليات عالمية»، ولذلك فإن «المجتمع الكوزموبوليتاني ... يمكنه أن يتشكل في الضرورة المدركة لمجتمع المخاطر العالمي» (Beck 1996: 2). لكن، وكما يقر في كتاب آخر، فمن غير الواضح كيف «تعمل القوة المُلزمة للقلق، حتى إذا كانت تعمل فعلا» (Beck 1992: 49) راجع. (Tomlinson 1994: 163).

وأعتقد أن هذا الارتياب ينبع من حقيقة أن هذه العوامل الخبراتية تكمن وراءها مشكلة أكثر صعوبة خاصة بطبيعة الارتباط الأخلاقي - الوجودي الإنساني وحدوده الممكنة. أي أننا لا نعرف حقا ما إن كان من الممكن تمديد «أخلاقيات التقارب» الخاصة بباومان لتشمل التعقيدات الهائلة والواسعة التي تربطنا جميعا بمصير بقية العالم. ونحن لا نعلم ما إن كانت موارد التخيل الأخلاقي التي ستدعم ممارسة أخلاقية كوزموبوليتانية هي متوافرة من العالم الحياتي الموجود محليا.

وهكذا، دعونا ننه حديثنا بتخيل الأسوأ. لنفترض أنه ببساطة من المتأصل في طبيعة الارتباط الأخلاقي والتضامن الإنساني أنها في الأساس قضية محلية. وقد يشير هذا إلى أن الحالة الوجودية العالمية هي حالة مأساوية: أي أن قدراتنا

الاجتماعية والتكنولوجية على تمديد العلاقات عبر المسافة - لخلق الحالة *الاجتماعية* الخاصة بالعولمة - قد تفوقت ببساطة على قدرتنا الأخلاقية التخيلية لعيش حياتنا في ما يتعلق بكل الآخرين البعيدين الذين قد أصبحنا بالضرورة مرتبطين معهم - وبحس من التبادلية معهم. وعندما لا يعمل كل من العالمي والمحلي بشكل جيد، فإن احتمالات الكوزموبوليتانية تبدو مظلمة.

لكن الأمر قد لا يكون كذلك، حيث إنه من الممكن إدراك النزعة الكوزموبوليتانية بشكل آخر خلاف ذلك الخاص بالالتزام الأخلاقي الصارم الذي يجهد نفسه من أجل ربط عالمنا الحياتي بالآخرين البعيدين المعممين و«المجردين»، والذين هم جيراننا العالميون.

والنقطة الأولى التي يجب وضعها في الاعتبار هي قوة الالتزام الأخلاقي، والتبادلية، والتضامن، في الوقت الذي توجد فيه ضمن المجتمعات الحديثة على المستوى المحلي. وليس الأمر أن حالة الحداثة العالمية تسبب تدهورا كليا في هذه الفضائل. ويستشهد هيلموت بيركنغ Berking، على سبيل المثال (مقتديا بفوثنوف Wuthnow 1992) بأدلة تشير إلى أنه في أمريكا - مهد النزعة الفردية الاستحواذية الحديثة - نجد أن الممارسات الثقافية الموجهة نحو الآخر هي في الحقيقة *آخذة في التوسع*:

> **«ماذا نصنع في موقف يعمد فيه ٨٠ مليونا من الأمريكيين، أسبوعا بعد أسبوع، أي ما يزيد على ٤٥٪ من عدد السكان الذين تزيد أعمارهم على ١٨ عاما، إلى تخصيص خمس ساعات أو أكثر من وقتهم لأعمال الإغاثة التطوعية والأنشطة الخيرية، والعمل في مراكز إدارة الأزمات... والمساعدة في مشروعات تنظيم الأحياء التي يقطنون فيها، وبناء الشبكات الاجتماعية المكرسة للعناية بالمسنين...؟ وإذا كان من الممكن تصديق هذه البيانات، فبالنسبة إلى ما يزيد على ٧٥٪ من صور تضامن الأمريكيين، سيكون لتقديمهم يد العون وتوجهات المصلحة العامة الأهمية البارزة نفسها التي تعزى إلى دوافع مثل تحقيق الذات، والتوجهات المتعلقة بالنجاح المهني، وتوسيع نطاق الحرية الفردية».** (Berking 1996: 192 - 3).

ويتتبع بيركنغ هذه التبادلية المحلية التي يبدو أنها آخذة في الازدهار إلى مصدرها في التشكيل الانعكاسي المستمر للذات البشرية. ويجادل بأننا نرى في المجتمعات المعاصرة ظهور «نزعة فردية تضامنية» - يعتمد فيها بناء

الهوية الذاتية على وعي انعكاسي متزايد بالتعاملات مع الآخرين. وهذا يعني أن التصرف وفقا للمصلحة الذاتية لا يعني بالضرورة فعل ذلك بطريقة نفعية ضيقة، لكنه بالتأكيد يشتمل على «التبرير الذاتي» الذي ينبع من التصرفات التبادلية (ويستشهد هنا بما أسماه «الاقتصاد الخاص المتوسع لتقديم الهدايا» في المجتمعات الحديثة). والفكرة الرئيسية في هذه المناقشة هي أنه لا ينظر إلى كل من التبادلية، والتضامن، والاعتبارات الأخلاقية على أنها قيم اجتماعية جماعية «تقليدية» مهددة بالانقراض بصورة ما، بل ميول تنبع من حالة الحداثة ذاتها: أن يُطلَب من الأفراد (في استرجاع لحجج تومسون التي عرضناها في الفصل الخامس)، باستمرار، أن «يبنوا» هوياتهم من خلال التفاعلات الاجتماعية بدلا من أن يجدوا أنفسهم يمارسون أدوارا اجتماعية مستقرة، ويشغلون المراكز المصاحبة لها. وهكذا، فإن الارتباط الأخلاقي يصبح حالة من الالتزام العقلاني الشكلي تجاه مجموعة من المثل والمسؤوليات المجردة، بدرجة أقل من أنه عمل تهذيبي وتعليمي، أو عمل يتعلق بتحقيق الذات. وهكذا، فإن الشخص الانعكاسي المعاصر، ومن «خلال انتوائه تحقيق ذاته، يعمل نحو تغيير العالم الاجتماعي» (Berking 1996: 201).

قد يؤدي بنا النظر إلى الارتباط الأخلاقي بهذه الطريقة إلى أن نكون أقل تشاؤما بشكل عام بشأن المصادر الأخلاقية للحداثة، لكنه لا يعطي في حد ذاته دفعة لاحتمالات تحقق النزعة الكوزموبوليتانية. وفي الحقيقة، وكما يقر بذلك بيركنغ، هناك خطورة في أن هذا النوع من التبادلية قد يتبين أنه منعزل، وأنه يحقق ذاته في «مناطق التقارب ذات السخونة الزائدة أخلاقيا، ومع تلاشي القُرب، تزداد درجة اللامبالاة» (ص 199). (راجع Castells 1998: 352).

ولكن من الناحية الأخرى، فإن إدراك العلاقة بين احتمالية وجود نزعة كوزموبوليتانية وبين تشكيل الذات المنعكسة ينتقل بالمناقشة إلى اتجاه أكثر إيجابية. لأنه إذا كانت «نزعة فردية تضامنية» هي ما يحرك التبادلية، فإن هذا يبدو، من حيث المبدأ، محفزا أكثر مرونة من أوصاف النزعة المحلية الأخلاقية الأخرى - على سبيل المثال - تلك التي يمكن أن تُشتق من البيولوجيا الاجتماعية (Wilson 1978). ولذلك لا يُستبعد احتمال النزعة الكوزموبوليتانية من قبل أي منطق حديدي للنزعة المحلية، لكنها تصبح متركزة على المشروع الثقافي الخاص بتمديد نطاق الأهمية الخاص بالتبادلية

لتبني إحساس بالآخرين البعيدين على أنهم «آخرون مهمون» على سبيل المجاز. وقد لا يكون هذا سهلا. لكن، وكما يقول بيركنغ، فإنه ليس مستحيلا: «إذا كنت أعلم ما الذي تعنيه الغابات الاستوائية أو حركة مرور السيارات بالنسبة إلى صحتي، وإذا كنت أعلم ما الذي قد يؤدي إليه الحب والصداقة، والتعاطف والشفقة... فإن ما يهم حينها... هو تضامنات متوسعة، لم تعد مقيدة بمجتمعي الخاص ذي القيم المشتركة» (Berking 1996: 201).

ليس هناك ما يضمن بناء التضامن الكوزموبوليتاني في ظل الأوضاع الملتبسة التي تتسم بها الحداثة العالمية. لكن احتماليته مستمدة – على الأقل – من بعض المصادر الثقافية الحداثية القوية: أي ذلك المزيج من اللاتوطين والتجربة الدنيوية الذي يجعل العالم منفتحا علينا بصورة متزايدة، بالإضافة إلى الدافع إلى تحقيق الذات في أنماط الحياة التي هي نفسها «منفتحة» على التبادلية المتوسعة. وبالنظر إلى هذا، فإن الحالة الثقافية للاتوطين ليست شيئا ينظر إليه على أنه منفصل عن، أو مضاد للحالة الأخلاقية الإنسانية الأساسية، لكنها شيء يتطور بالترادف معها، حيث إن هذه النزعة الكوزموبوليتانية المتواضعة، والمتحفظة إلى حد ما، قد تكون صرخة بعيدة من المثل الأعلى البطولي للمواطنة العالمية – لكن لا يبدو على الأقل أنها نزعة يمكن بناؤها بشكل معقول على ما هو موجود في حوزتنا.




الهوامش

(١)

(١) بطبيعة الحال، فإن هذا الإجراء الروتيني المألوف خلال السفر بالطائرة، بالإضافة إلى السلوك الاحترافي لطاقم الرحلة، والذي يعمل على توجيه الانتباه نحو «البُعد الداخلي» الآمن للموقف، يمكن النظر إليه على أنه جزء من الإدارة المؤسسية لعلاقات الثقة في الحالات الروتينية التي تنطوي على خطورة. انظر إشارة جيدنز (Giddens 1990: 86) إلى أهمية «اللامبالاة المدروسة والابتهاج المتزن من قبل أفراد طاقم الطائرة» في طمأنة الركاب.

(٢) في العام ١٩٩٦، بلغ إجمالي عدد المسافرين الذين مروا عبر أكثر المطارات الدولية ازدحاما في العالم – وهو مطار هيثرو بلندن – ٥٥,٧ مليون مسافر، أي بمتوسط ١٥٢٦٠٠ في اليوم. لكن المنفذ الجوي الأكثر ازدحاما في العالم على الإطلاق – والذي يعززه عدد الرحلات الداخلية، الذي يتفوق به بكثير على مطار هيثرو – هو مطار أوهير O'Hare بشيكاغو الذي سافر عبره ٦٩,١ مليون مسافر في العام ١٩٩٦ (المصدر: شركة BAA plc للتوقعات والإحصائيات، ١٩٩٧).

(٣) أحد الأمثلة الرئيسية على تعقيد الموقف هو الطريقة التي أثَّر بها التشريع الخاص بمركبات الفلوروكلوروكربون CFCs – والذي تمثل في فرض قيود في الدول المتقدمة، ومنح إعفاءات للدول النامية – في أعمال التهريب. حيث كانت أسطوانات غاز الفريون المنتجة في المكسيك تُهرَّب عبر نهر ريو غراندي إلى الولايات المتحدة لتلبية الطلب من قبل السائقين الأمريكيين (الذين هم في معظمهم أشخاص أكثر فقرا يقودون سيارات أكثر قدما) لاستخدامها في أنظمة التكييف الموجودة في سياراتهم. وتقدر مصلحة الجمارك الأمريكية أن هذه التجارة مُربحة بنفس قدر تهريب المخدرات.

(٤) يجب التفريق بين هذا الرفض الصريح لهذا المفهوم وبين النظر إلى العولمة على اعتبار أنها «خرافة»، الذي تضمنه بحث مارغوري فيرغسون «ميثولوجيا العولمة». ربما كانت فيرغسون متشككة في أوهماي بالقدر نفسه، لكنها حرصت على توضيح أن «هذه ليست خرافات متعلقة بالعولمة في حد ذاتها، ولكنها خرافات عن الأهداف والعلاقات بين المصالح والمؤسسات المتفاوتة التي تسعى إلى استغلال القوة الدافعة المعولمة» (Ferguson 1992: 74). وهي تستخدم فكرة الخرافة بالمعنى الذي طوره رولاند بارث (Barthes 1973) للإشارة ليس إلى الأكاذيب البسيطة، بل إلى تلك الصور المعقدة والمتطورة تاريخيا من الحقيقة، والملتوية أيديولوجيا.

(٥) لهذا الفصل بين المجالات، بطبيعة الحال، جانب أيديولوجي. فمن الواضح أن الممارسات الثقافية تحدث ضمن إطار علاقات السلطة الاجتماعية للطبقة، والجنس، والنوع، وما إليها. وبالتالي، فهي «سياسية» بهذا المعنى الواسع. وهناك، على سبيل المثال، أنماط ثقافية «شعبية» وأخرى خاصة بـ «النخبة»، «تعبّر» في معان معينة عن علاقات القوة هذه التي قد تسهم في تعزيزها، أو تقدّم سياقات للاعتراض عليها. وبالمثل، فإن أكثر عمليات التمثيل الرمزي في المجتمعات الحديثة تُجرى ضمن السياق «الاقتصادي» للسوق.

(٦) لم أتعامل هنا مع مزاعم والترز حول الميل «التدويلي» لعالم السياسة. ويجب أن نقول بأن من الواضح أنه يمتلك حجة أقوى هنا، خصوصا في المعنى الضمني، لأن عالم السياسة لا يزال يهيمن عليه النظام الدولي للدول القومية، بدلا من نظام «عالمي» أوسع ومع ذلك أكثر انتشارا. لكنني، حتى هنا، مازلت غير مقتنع بأنه يمكن دعم مثل هذه الصلات الاختيارية الواضحة بين الدوائر الاجتماعية والسياقات المكانية. ويزعم ووترز بأنه يجب اعتبار درجة تقويض الدولة التي يمكن اكتشافها كجزء من عملية العولمة على أنها «تطور ثقافي»، وليس سياسيا (Waters 1995: 122). وهذا يبدو لي بشكل مثير للريبة مثل «حفظ ملامح» الافتراض الأولي.

(٧) ديفيد لويد Lloyd، متحدثا في مؤتمر التلفاز الوطني الذي عقد في إدنبره العام ١٩٩٥، مذكورة في (Culf 1995: 2).

(٢)

(١) حرص جيدنز على الإشارة إلى أنه لم تستلهم كل جوانب النظرية التطورية بطريقة غائية (1990:5). ولكن أيا كان شكلها، فإنها تظل مضللة. ومن أجل معالجة نقدية شاملة وواضحة للنظرية الاجتماعية التطورية، انظر (Sztompka 1993: 99ff).

(٢) تخفي جميع التعميمات المماثلة اختلافات تجريبية. حيث يقارن باربر(Barber 1992: 45ff)، على سبيل المثال بين النمط النموذجي من حياة الفلاحة المستقرة التي تتسم بها المناطق المنخفضة من إنجلترا ونمط الحياة الرعوي الذي يتسم بأنه أكثر تنقلا بكثير، والخاص بالرعاة في مناطق مثل جبال البيرينيه Pyrenees خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويعلق شيروبيني (Cherubini 1990: 133) على النظرة العالمية المتوسعة لبعض الفلاحين الأوروبيين خلال العصور الوسطى، والتي يمكن عزوها إلى الهجرة الموسمية للعمال.

(٣) يصف ثريفت (Thrift 1996: 57) هذا بدقة، على اعتبار أنه «الصورة الذاتية للعالم الحديث عن تمايزه... والتي تشكل نوعا من استشراق التاريخ». انظر أيضا مناقشة أوسبورن (Osborne 1992: 68) لمشكلة الحداثة بوصفها حقبة تُعرف «حصريا من خلال المحددات الزمنية».

(٤) يُرّجِع جيدنز هذا «إلى نهاية القرن الثامن عشر على الأقل » (1990:17). وبطبيعة الحال، كانت الساعات الميكانيكية تستخدم بشكل محدود للغاية قبل ذلك الوقت في أوروبا – لكنها كانت تستخدم قبل ذلك بكثير في الصين. وكما يوضح ثريفت، فقد بدأت الساعات العامة وساعات الكنائس في الظهور في كل أرجاء إنجلترا خلال القرن الرابع عشر، وباتت أمرا مألوفا وموجودا في كل الأبرشيات بحلول القرن السابع عشر – ولكن، وكما يقول، «فمن غير المؤكد ما إن كانت هذه الساعات قد تركت تأثيرا كبيرا في أكثر السكان»، ويرجع هذا جزئيا إلى عدم دقتها (Thrift 1990: 107). وحتى منتصف القرن السادس عشر، كان تسجيل الوقت في معظمه أمرا عشوائيا، حيث إن المحاولات التي بذلت من أجل الدقة في تحديده كانت تقتصر على التجار في المدن وعلى الأديرة – التي وصفها ثريفت ببراعة على أنها «جزر لتسجيل الوقت في بحر من غياب الزمن». وبشكل عام، فإن تاريخ ثريفت يؤكد تقريبا وجهة نظر جيدنز حول التوزيع الاجتماعي الأوسع للساعات: «في وقت ما خلال الفترة ما بين العامين ١٨٠٠ و١٨٥٠، وصل التاريخ إلى نقطة أصبحت الساعات والساعات اليدوية فيها موجودة لدى كل الطبقات» (1990:112).

(٥) كان التقويم الغريغوري الذي ألمح إليه جيدنز موجودا، بالطبع، في وجود أنظمة أخرى للتأريخ مشتقة من الدين – مثل كل من التقويمين الإسلامي واليهودي – وعلى الرغم من أنه لا تزال هناك أهمية ثقافية لهذين التقويمين الأخيرين (حيث إن التواريخ على رؤوس الرسائل في بلدان مثل إيران لا تزال تستخدم التقويم الإسلامي)، فإن جيدنز محق في القول بأن التقويم الغريغوري قد «أصبح كونيا، بالنسبة لكل الأغراض والنوايا » في تنسيقه للحياة المعاصرة. ومن الأمثلة الجيدة على هذا، نجد القلق الحالي [صدر الكتاب العام ١٩٩٩] حول ما يسمى بـ «عيب الألفية»: كيف ستتمكن الساعات والتقاويم المثبتة في أجهزة الكمبيوتر الموجودة في كل أرجاء العالم من مواكبة الحركة الرقمية لما بعد العام ٢٠٠٠.

(٦) بدأ تركيب صناديق البريد على نطاق واسع في المنازل البريطانية في أعقاب الإصلاحات البريدية في العام ١٨٤٠، وطرحت الطوابع البريدية اللاصقة مسبقة الدفع. وقبل ذلك، كانت الرسوم البريدية بصفة عامة تُدفع لحامل

الرسالة عند الاستلام. ولقد كان تأخر أرباب الأسر في الرد على طارق الباب هو ما عَجَّل حملة الحكومة الهادفة إلى تركيب شقوق slits لتمرير الرسائل عبر الباب. وقد استمرت هذه الحملة (وحملات مشابهة، في الولايات المتحدة على سبيل المثال) على الرغم من وجود قدر معقول من المعارضة الشعبية لها طوال القرن التاسع عشر ولفترة كبيرة من القرن العشرين. انظر يونغ فاروغيا (Young Farrugia 1969: 143ff).

(٧) للمزيد حول هذه النقطة، انظر أيضا مناقشة كريس روجيك للدلالات الاجتماعية لإدخال إنارة الطرق العامة في أوروبا وأمريكا الشمالية خلال العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر، خصوصا تأثير هذا في التمييز بين الحياة الاجتماعية «الداخلية» و«الخارجية» في المدن (Rojek 1993: 123-5).

(٨) بحلول القرن الثامن، كان لدى أكثر الدول الأوروبية اقتصاد نقدي يقوم على العملات الفضية. وقد تطور هذا في درجة تعقيده خلال العصور الوسطى، لكنه احتفظ بدرجات هائلة من التنوع المحلي والافتقار إلى المعايير القياسية (انظر بروك (Brooke 1975: 75ff). ولكن انظر أيضا باربر (Barber 1992: 745ff) عن القوة الدافعة للتجارة العالمية التي قُدمت بشكل خاص من خلال الدور المصرفية الإيطالية منذ القرن الثالث عشر: أي استخدام نظام حفظ الدفاتر ذي الإدخال المزدوج، ونشأة الصفقات الائتمانية التي تطورت من تحول الكمبيالات البسيطة إلى تسهيلات الإقراض.

(٩) على سبيل المثال في الانتقادات الفرويدية – الماركسية لمنظرين من أمثال كريستوفر لاش (Lasch 1980;1985). انظر نقد جيدنز لأفكار «لاش» (Giddens 1991:171f).

(١٠) على الرغم من أنه كان أكثر انتقادا لعلاقات السلطة (الطبقية منها على وجه الخصوص) الخاصة بالحداثة الانعكاسية، يجادل سكوت لاش (Lash 1994: 167) بأن «أنظمة جيدنز الخبيرة لم تعد تسيطر على الجماهير أو تحررهم. وبدلا من ذلك، فإنهم هم الجماهير». ويشير هذا إلى النسبة المتزايدة من القوة العاملة في الدول المتقدمة (يقدرها لاش بنحو ٢٥٪ في المملكة المتحدة والولايات المتحدة) والتي تُوظف في الأنظمة الخبيرة مثل صناعة الاتصالات/المعلومات.

(١١) انظر هنا إلى الحجة التي قدمها فيذرستون (Featherstone 1995: 146)، والتي تقول بأن اشتقاق جيدنز المؤسسي للعولمة من الحداثة «لا يضع في اعتباره القوة المستقلة للعوامل الثقافية المتضمنة في هذه العملية». لكن وجهة نظري هي أن تحليله الاجتماعي –

الوجودي له تضمينات ثقافية مهمة - على وجه الخصوص في مجال التجربة المتواسطة. وما لم يفعله جيدنز هو توضيح هذه التضمينات بتعابير لا لبس فيها وبأي درجة من التفصيل.

(١٢) لكننا يجب أن ندرك هنا كيف يتشابك ويتناغم موقف غراي مع الاتجاه العريض المناهض للكونَنة في الفكر المعاصر، الذي بُني تحديدا من التجارب الثقافية «الهامشية» التي تركز على الاختلاف. وهذه هي الحال بشكل خاص في مجال سياسات الهوية الذي نشأت فيه نزعة عدائية - بصورة صريحة أو ضمنية - من قبل كل طوائف المجموعات المهمشة في الغرب تجاه المشروع المكونن الخاص بالتنوير. ويشير هؤلاء بشكل صحيح إلى الميل إلى تصنيف الاختلاف الثقافي الذي يعنيهم ضمن فئات أوسع مثل «البشرية». ويفسر كفاح هذه الهويات المحددة من أجل التعبير عن نفسها وفرض جداول الأعمال السياسية الخاصة بها، يفسر إلى حد كبير التوجه الفكري الشامل المناهض للكونَنة التي اتسمت بها تلك الأزمنة. وللاطلاع على مناقشة تاريخية – نقدية مثيرة لهذا الخطاب من منظور ماركسي، انظر زاريتسكي (Zaretski 1935)، ولمزيد من المناقشات العامة لسياسة الثقافة والهوية، انظر وودوارد (Woodward 1997).

(١٣) وهو ما يعني أنها مثيرة للنزاع في تفصيلاتها. وهناك، بطبيعة الحال، جماعات مصالح محددة وعدائية مكتنفة حتى في مثل هذه المشكلات العالمية (انظر Sachs 1993). ليس على المرء سوى أن يفكر في وجهات النظر المختلفة التي ظهرت خلال محاولة تنظيم إنتاج غازات الكلوروفلوروكربون المدمرة لطبقة الأوزون، والتي أشرنا إليها في الفصل الأول: الخلافات بين الدول المنتجة والدول المستهلكة، وبين دول العالم النامي والمتقدم. ومن المؤكد أن هذه المشكلات السياسية الشائكة والحقيقية لن تُحل عبر «نزعة سَلِسَة نحو عالم واحد» «one-worldism». ولمناقشة هذه القضايا بالنظر إلى «الخطاب المكونن» للعولمة، انظر (Yearley 1996: 100ff). لكن المقصود هنا هو أنه لا يمكن أن ينشأ حل لهذا النوع من المشكلات العالمية إلا إذا وضعت المصلحة الكونية بجد جنبا إلى جنب مع المصالح المحددة الأكثر مباشرة.

(٢)

(١) أو حتى أن التعددية و«النسبية الثقافية» تبدأ بها. انظر، على سبيل المثال، مقال ميشيل دو مونتاني «الحداثي» بشكل لافت، «عن أكلة لحوم البشر» On the Cannibal الذي كتب خلال الجزء الأخير من القرن السادس عشر. ويرفض مونتاني

هنا فكرة أنه يجب النظر إلى « أكلة لحوم البشر» - وهم أولئك الأشخاص الذين يعيشون على ساحل البرازيل والذين قد قرأ عنهم في الروايات الخاصة بفتح العالم الجديد - على أنهم «بربريون»: «أنا أجد (مما روي لي) أنه ليس هناك شيء متوحش أو بربري في هؤلاء الأشخاص، ولكن كل شخص يطلق لقب بربري على أي شيء ليس معتادا عليه، إنها في الحقيقة الحالة التي تتمثل بأننا لا نملك أي معيار آخر للحقيقة أو الصواب - العقل سوى المثال والشكل الخاص بآراء وعادات مجتمعنا» (Montaigne 1995: 8 - 9).

(٢) انظر تومسون (Thompson 1990: 125ff) للحصول على مناقشة لمفهوم هيردر التعددي للثقافة وتأثيره في الإثنوغرافيين الذين عاشوا خلال القرن التاسع عشر مثل إي.بي.تيلور Tylor، وبالتالي في التقليد الأنثروبولوجي الناشئ.

(٣) من المحتمل أن نزعة كانط الكوزموبوليتانية كان لها التأثير الأكبر في التفكير السياسي الدولي الحديث. فعلى الرغم من كل هذه المثالية، فإنه سيكون من الخطأ - بالطبع - وصف أفكار كانط بشأن النظام السياسي الكوزموبوليتاني على أنها «يوطوبية»، لأنه كان مدركا - إلى حد ما - الصعوبات الجمة التي تتمثل بالمصالح القومية (Turner 1990: 349) واقترح ما كان في جوهره حلا فدراليا لهذه المشكلات. للاطلاع على مناقشات حديثة تدور بهذه الروح نفسها، انظر: Bobbio 1995، و Archibugi 1995، وHeld 1995.

(٤) يلاحظ أن توقعات ماركس حول المجتمع الشيوعي القادم مجزأة - إلى حد ما - ومتفرقة عبر كتاباته، وبالإضافة إلى ذلك، فقد قاوم بشكل عام تقديم وصف منهجي، وذلك لكي يُبْعِد نفسه عما رآه على أنه «الاشتراكية اليوطوبية» الساذجة التي لا تقوم على النزعة المادية التاريخية. وعلى الرغم من ذلك، نجده يضرب العديد من الأمثلة المادية عما يمكن أن تكون عليه الحياة في ظل الشيوعية. ويقوم بيرتل أولمان (Ollman 1979) بجمع هذه الأمثلة بصورة عملية في مقاله المعنون «رؤية ماركس للشيوعية».

(٥) استشهد به في سعيد (Said 1985:153) - حيث ناقش سعيد أيضا «نزعة ماركس الاستشراقية» المثيرة للالتباس.

(٦) هذا المقتطف من رئيس قسم تجميع الأخبار في محطة سي.إن.إن، حيث يتحدث إد (وليس تيد) تيرنر حول البرنامج التلفازي «علامات الضيق» الذي بُث في مسلسل القناة الرابعة قنوات المقاومة في أبريل من العام ١٩٩٣، ولكن قارن لغة تيد تيرنر الأكثر

«تواضعا» في خطاب العام ١٩٩٤ لمؤتمر قناة بان آسيا التلفازية الفضائية التي تُبث من خلال الكيبل، وهو المؤتمر الذي أقيم في هونغ كونغ: «لم نأت إلى هنا مطلقا لنخبر الناس كيف يديرون محطة تلفازية، لكننا أتينا إلى هنا فقط مع قناتنا الفضائية الصغيرة سي.إن.إن الدولية، التي يحاول الكل الآن تقليدها» (Turner 1994: 39).

(٧) يسعى ويذرفورد في كتابه السلام العالمي والأسرة الإنسانية للدفاع عن فكرة أن «السلام العالمي مرغوب ويمكن تحقيقه من خلال حكومة عالمية وثقافة عالمية متأصلة في فكرة الأسرة العالمية» (Weatherford 1993: x). وهذا نص لافت للنظر، وغريب بكثير من الطرق، لكن الشيء المثير فيه بالنسبة إلى المناقشة الحالية هو الطريقة التي يحافظ بها ويذرفورد على موقف ودود وغير مضطرب تجاه انتشار الثقافة الغربية - والأمريكية تحديدا - لمصلحة «السلام العالمي».

(٨) ولكن كما يوضح ديفيد كريستال (Crystal 1987: 375)، فإن كلا من الآمال والمخاوف بشأن وجود لغة عالمية وحيدة مهيمنة قد تكون عرضة لأن تُثبط بسبب طبيعة التطور اللغوي ذاتها: «حيث إنه نتيجة لأن اللغة [المهيمنة] تصبح مستخدمة في كل أركان العالم... فإنها تبدأ في تطوير لهجات منطوقة جديدة... ومع مرور الوقت، قد تصبح هذه اللهجات الجديدة غير مفهومة تبادليا» وهو مثال جيد على هذه اللحظة الديالكتيكية من «إعادة التضمين الثقافي».

(٩) يتمثل أحد الأمثلة الرئيسية على هذا بالنزاع الشهير الذي نشب بين الولايات المتحدة وأوروبا خلال الأسابيع الختامية من جولة أوروغواي من محادثات اتفاقية الغات في العام ١٩٩٣، ولقد تركز هذا الخلاف حول الطلب الذي تقدم به الأوروبيون (خصوصا فرنسا) بأن تُستثنى تجارة المواد المرئية المسموعة من هذا الاتفاق، وهو ما يسمح لهم بتقييد تدفق الأفلام والبرامج التلفازية الأمريكية على بلادهم - وهو شكل من الحمائية الثقافية، التي قاومها الأمريكيون بشدة. وقد ناقشت نزاع الغات هذا بمزيد من التفصيل في فصل من أحد كتبي (انظر Tomlinson 1997a). وللاطلاع على مناقشة شاملة للخلفية الاقتصادية والثقافية لهذا النزاع، انظر الأوراق البحثية الموجودة في van Hemel et al. 1996، كما يقدم هاميلينك (Hamelink 1994) وصفا موجزا جيدا للمناورات السياسية المتضمنة في القضية.

(١٠) يستخدم لاتوش أيضا مصطلح «اللاتوطين» (98 - 24 :1996) ولكن بمعنى أكثر تقييدا من المعنى الخاص بي، حيث إنه قد ربطه بصورة شبه حصرية بالنتائج السلبية لإضفاء الصبغة العابرة للقوميات على الاقتصاديات القومية.

(١١) لكي أكون منصفا مع لاتوش، فإن إدانته للتغريب مصحوبة بإقرار بحدودها، وما يراه على أنه «أزمة النظام الغربي» (Latouche 1996: 85ff). كما أنه يقدم أيضا مناقشة شائقة لصور المقاومة الثقافية في العالم الثالث للميول الساعية لتحقيق الهيمنة السياسية (pp. 100ff). لكن التبصرات المتعددة الخاصة بهذا التحليل تتسم بالتشوش، وذلك يرجع جزئيا إلى المبالغة الأولية في ما يتعلق بالشرور التي تهدف إلى تحقيق الهيمنة الغربية، كما يرجع بشكل أكبر إلى الفشل في الفصل نظريا بين مبادئ الحداثة الاجتماعية وبين مبادئ التغريب.

(٤)

(١) للإحاطة بكل جوانب الموضوع، يجب أن نذكر أيضا استخدام مصطلحات «اللاتوطين» و«إعادة التوطين» للإشارة إلى التأثيرات الثقافية - النفسية للرأسمالية في كتاب ديلويتسه وغواتاري نقيض - أوديب Anti-Oedipus (Deleuze and Guattari 1977)). لكنني، على أي حال، لم أستند إلى تحليلهما في الجزء المتبقي من الكتاب.

(٢) في العام ١٩٤٩ لم يكن هناك سوى عشرة من متاجر السوبر ماركت في المملكة المتحدة (التي تعرف بأن مساحتها تفوق ٢٠٠٠ قدم مربعة، ولها أكثر من ثلاثة منافذ للخروج). ولقد ارتفع هذا العدد إلى ٤٧٦٤ من متاجر السوبر ماركت في العام ١٩٩٧ وتسيطر السلاسل «الأربعة الكبار» من هذه المحلات - وهي أسدا Asda، وسانزبيري Sainsbury's، وسيفواي Safeway، وتيسكو -Tesco على «أكثر من نصف فاتورة البقالة في البلاد» (Gannaway 1998: 2).

(٣) في الواقع، تكشف شعبية النوع الجديد من الأفلام الوثائقية التلفازية «ذبابة على الحائط»، والتي تتناول علاقات العمل في كل من مطاري هيثرو وبرمنغهام الدوليين، أن كلا من التعقيد الثقافي لهذه البيئات واهتمام الناس بها على اعتبارها «عوالم حياتية» ثرية.

(٤) في حالة الاتحاد الأوروبي، لا يقابل هذا الوعي إحساس بشرعية هذه القوى «الخارجية». وقد توصل مسح أجراه ديموس Demos في العام ١٩٩٨ إلى أن الدعم العام للاتحاد الأوروبي بين المواطنين الأوروبيين قد انخفض إلى أدنى مستوى له على الإطلاق، حيث أعرب ٤١٪ فقط من المجيبين عن إحساسهم بأن بلادهم تستفيد من العضوية في الاتحاد الأوروبي، كما أن ٥٠٪ منهم فقط قد ذكروا أنهم

يشعرون بالتوحد «مع مؤسسات الاتحاد الأوروبي أو مع أوروبا ككل»، كما أقر ٨٠٪ منهم «بأنهم ليسوا مطلعين بشكل جيد» أو « ليست لديهم أي معرفة على الإطلاق» عن الاتحاد الأوروبي (Leonard 1998: 6).

(٥) لمناقشة موقف روسكين الجنوسي – السياسي gender- political العام في ما يتعلق بالعالم المنزلي، انظر كتاب كيت ميليت Millett «المناورات السياسية الجنسية» (Ruskin 1971: 98ff) الذي هو مصدر مقتطف ميروفيتز. وتقوم ميليت هنا بالمقارنة بين النزعة الأبوية الرومانسية لروسكين وبين الليبرالية التي تتسم بها نظرة جون ستيوارت ميل «للعبودية المنزلية» للنساء. ولمناظرة أحدث ذات صلة بالموضوع، انظر نقد باريت وماكنتوش (Barrett and McIntosh 1982) لموقف كريستوفر لاش حول الأسرة الأبوية في كتابهما «الجنة في عالم بلا قلب» (Lasch 1977).

(٦) على الرغم من أن أنماط الملبس هذه تصبح أيضا «ذات طابع أصلي» indigenized، فإنه من الممكن استخدام الفروق الدقيقة بين الأساليب المفضلة للمدربين، على سبيل المثال، لتسجيل الاختلافات الإقليمية أو العرقية.

(٧) قد يغرينا تجدد الاهتمام الحالي بأطباق الطعام المحلية مثل أنواع الجبن الإنجليزي الإقليمية المتوافرة من «نادي الجبن» في صحيفة الغارديان، «وجبة الكرش والنقانق بالخبز والزبدة الموجودة على قوائم الطعام في المطاعم الأكثر فخامة» (James 1996: 89) كعلامات على «إعادة التوطين» في الذوق الخاص بالطعام. لكننا يجب أن نميز بين هذا النوع من ممارسة استهلاك «العينات المحلية» الكوزموبوليتانية (التي تقتصر كما يلاحظ جيمس على القلة الموسرة) وبين أي صورة أخرى أكثر انتشارا وأهمية من إعادة تأكيد المحلية.

(٨) للمزيد حول الموضوع نفسه المتصل بالدراسات التنموية، انظر كتاب جين كولينز عن الافتراضات الثقافية والمناورات السياسية للنزعة المحلية «الشعبوية الأصولية» "grassroots populist" localism (Collins 1996).

(٩) قام مارك فيليبس بإنتاج وإخراج برنامج مانغ توت لمصلحة سلسلة BBC الوثائقية بعنوان الأزمنة الحديثة Modern Times (1997).

(١٠) ناقشت هنا كتاب غارسيا كانكليني بشكل عام، وهو ما لا يوفي حق عدد من الاختلافات والخصائص التي يتسم بها السياق (السياقات) اللاتينية التي يُعنَى بها. ولمناقشات نقدية لكتابه في هذه السياقات، انظر رو (Rowe 1992)، على سبيل المثال، وإلى المساهمين الكثر الآخرين في هذه المناظرة حول الثقافات

الهجينة Culturas Hibridas في مجلة الدراسات الثقافية الأمريكية اللاتينية: ترافيسيا (1992) Travesia, 1.2، خصوصا فرانكو (1992) Franco وكرانيوسكاس (1992) Kraniauskas.

(١١) يكتب روزالدو – هنا تحديدا – في إشارة إلى غارسيا كانكليني. ويجب أن نتذكر أن مسألة الهجنة لها أصداء خاصة في النظرية الثقافية الأمريكية اللاتينية، التي تتصل كما هي حالها لا محالة بالموضوعات العنصرية الخاصة بالتزاوج بين الأوروبيين والهنود الحمر أو التزاوج بين الأوروبيين والزنوج من سكان جزر الهند الغربية (انظر Nederveen Pieterse 1995: 54). ويتحرر مؤلف غارسيا كانكليني من بعض هذه الروابط، ولكن كما ألمح روزالدو ليس دائما بصورة كاملة من دلالاته الأساسية. لمناقشة مشابهة، انظر فرانكو (Franco 1992).

(١٢) هذا هو الموقف الذي أقترح على سبيل المثال في مناقشة فيليب دود (Dodd 1995) للسياسة المتعلقة بالثقافة الوطنية البريطانية في بحث صدر عن الهيئة الاستشارية البريطانية ديموس Demos. لكن ما يمكن أن نسميه بالنزعة الاستراتيجية المعادية للجوهرية يقصد به تقويض الهويات الحصرية (خصوصا العنصرية)، لكنه يميل بصورة تدعو إلى السخرية تجاه الاستعارة البيولوجية الخاصة بـ«النزعة التهجينية»: انظر الفصل الذي كتبه بعنوان «في مدح المهجنين».

(٥)

(١) لن أحاول المحافظة على تقسيم صارم بين الخصائص اللاتوطينية لكل من التقنيات «الحديثة» و«القديمة» لوسائل الإعلام هنا، على الرغم من أن هناك – وبصورة واضحة – بعض الفروق المميزة التي يمكننا ذكرها. حيث يميّز مارك بوستر (Poster 1995)، على سبيل المثال، بين «العصر الأول لوسائل الإعلام» الخاص بالراديو، والتلفاز، والهاتف و«العصر الثاني لوسائل الإعلام» الخاص بالاتصالات التفاعلية، اللامركزية، المتواسطة عبر أجهزة الكمبيوتر، والإنترنت، والطريق السريع للمعلومات، والعالم الخاص بما يسمى «الفضاء التخيلي». وهذا التمييز مرتبط بتحليل أنماط مختلفة من الاستقبال الثقافي لوسائل الإعلام هذه، وللمواقف الخاصة بالموضوعات المختلفة المتوافرة من خلالها، والذي يُخطط في كلتا الحالتين على غرار الفصل بين الحداثة/ما بعد الحداثة. وعلى الرغم من أن تحليل بوستر يحوي الكثير من الأمور المهمة، فإنه يعرض بعض المشكلات المصاحبة للتحليل

الحقبي والنزعة الثنائية – خصوصا كما هي متمركزة على التقنيات – التي ناقشناها في الفصل الثاني. ولكي نكون منصفين، نشير إلى أن بوستر كان مدركا لهذه المشكلات (1995: 22-21)، لكنه لم يحلها تماما. ولأغراضي الحالية، سيكون من المفيد – بدرجة أقل – التأكيد على جوانب الاختلاف بدلا من الاستمراريات في هذه التقنيات. ويرجع هذا، على وجه الخصوص، إلى التوزع الأوسع بكثير للتقنيات «القديمة» على الصعيد العالمي. وكما يقترح مانويل كاستلز (Castells 1996: 358)، فإن «التواصل المتواسط عبر شبكات الكمبيوتر ليس وسطا عاما للتواصل، ولن يكون هكذا في المستقبل المنظور. وعلى الرغم من أن استخدامه يزداد بمعدلات فائقة فإنه سيستبعد، ولوقت طويل الغالبية العظمى من البشر، على خلاف التلفاز ووسائل الإعلام الأخرى. وبطبيعة الحال، فهذا ليس سببا لتجاهل قدرته المحتملة المحددة على اللاتوطين، ولكنه لا يوحي بأنه قد يكون من المفيد التفكير في التواصل عبر شبكات الكمبيوتر، من حيث علاقتها بوسائل الإعلام المُعَوْلِمة الأكثر شيوعا مثل التلفاز (Turkle 1995: 235)، بدرجة أكبر من الفصل بينها على نحو صارم.

(٢) من بين الأمور الأبرز من هذه نجد التهم التي – بتركيزها الضيّق على الوسط، بدلا من الإطار السياسي، والاقتصادي، والثقافي الأوسع للتواصل – تعرض نظرة إلى التغير الاجتماعي – التاريخي الذي يرتكز على مبدأ من «الحتمية التكنولوجية» التي تتسم بأنها ضيقة نسبيا. وترتبط هذه التهمة بصورة نموذجية بالنقد الذي يقول بأن مثل هذه النظريات عموما تتجاهل القضايا والأيديولوجيات التي تتعلق بالسلطة الاقتصادية – السياسية والمؤسسية، أو دقائق الاختلاف الثقافي. وقد تعرض كتاب مكلوهان لنقد حاد بسبب ذلك (مثل Williams 1974; Ferguson 1990,1991)، لكن النقد امتد أيضا ليشمل آخرين، خصوصا ميروفيتز (Silverstone 1994: 94 - 5; Stevenson 1995: 137- 8). وتتسم هذه الانتقادات جوهريا بأنها صحيحة. ولكن انظر، على سبيل المثال، دفاع هاير وكراولي (Heyer and Crowley 1995) عن إينيس Innis ضد التهمة الفجة بأنه لا ينخرط في السياقات الخاصة بكل من السلطة الاقتصادية والمؤسساتية. ولكن كما لاحظ روجر سيلفرستون بوضوح، فإن هناك شيئا موحيا في وجهات النظر هذه، ينبع تحديدا من تركيزها الضيق نسبيا: «...لأنها، وبشكل يتسم بالتناقض، تصر على عزل التقنيات الإعلامية ومنحها أفضلية... فهي تثير تساؤلات مهمة حول مغزاها، بطريقة تخلو نسبيا من الحسابات المتعلقة بنظام الحكم أو الاقتصاد» (Silverstone 1994: 92).

(٣) تأمل، على سبيل المثال، الاختلاف في فينومينولوجية الوقت المتضمن في القراءة المتأنية لخطاب غرامي، من ناحية، والاندفاع للتعرف على محتويات خطاب يحمل في طياته أخبارا سيئة، من الناحية الأخرى، حيث تتسابق العينان لإجراء مسح سريع للخطاب من أجل «معرفة الأسوأ» بأسرع ما يمكن.

(٤) لكن انظر إلى كم الأبحاث التي أجريت في علم النفس الاجتماعي، والتي تتناول الآن (على الرغم من أنها لا تتسم بدرجة التركيز الفينومينولوجي نفسها المشار إليها هنا) تضمينات التجربة المتواسطة بالنسبة إلى بناء الذات (مثل Gergen 1991; Grodin and Lindhof 1996).

(٥) في هذا السياق، كان كاستلز يشير إلى الجنس الذي يمارس من خلال التواصل عبر أجهزة الكمبيوتر، لكن هذه الفكرة تنطبق أيضا على الجنس الهاتفي. انظر أيضا إلى مناقشته للنمو السريع لخطوط الدردشة ذات التوجه الجنسي (الرسائل الوردية les messageries roses) على نظام مينيتل Minitel الفرنسي، والتي توازي ظهور خطوط الجنس الهاتفي التجارية في بلدان أخرى، ولكن مع إضافة العنصر المتمثل في المقابلات الجنسية «التلقائية» (غير التجارية) التي تتم على خطوط الدردشة المخصصة للأغراض العامة. ويذكر كاستلز أن مثل هذه الأنشطة قد استحوذت على أكثر من نصف المكالمات التي أجريت على النظام خلال ذروتها في العام ١٩٩٠ (Castells 1996: 344-5).

(٦) قد يتمثل أحد أسباب عدم استكشاف هذه الظاهرة على نطاق واسع، في أن التركيز الثقافي - الشعبي مال إلى أن الانصباب على القيمة الفارقة الخاصة بمستخدمي الهواتف النقالة غير الواعين بذواتهم. ومن المثير ملاحظة أنه لم تظهر قواعد سلوكية واضحة تماما بهذا الخصوص. وربما يشهد هذا على الزعم الذي يتعلق بالحقوق في داخل الأماكن العامة، المتضمنة استخدام الهواتف النقالة: ما الحقوق التي يملكها الناس في الحصول على حماية من الإزعاج الذي يسببه مستخدمو الهواتف النقالة في المساحات المشتركة، مثل عربات القطار؟ وكيف يختلف هذا عن الإزعاج الذي ينتج من المحادثات المباشرة التي تجري وجها لوجه؟

(٧) يجب أن نعترف بوجود شك مشابه في ما يتعلق بما يسمى «المجتمعات الافتراضية» المتعددة - أنظمة لوحات النشرات (Bulletin Board Systems;BBSs)، والمجالات ذات المستخدمين المتعددين (Multiple User Domains; MUDs) - على الإنترنت، والتي ناصرها هوارد راينغولد (Reingold 1994). وعلى سبيل المثال، فإن كتاب شيري تيركل الإثنوغرافي الذي يدور حول المجالات ذات المستخدمين المتعددين، وعلى الرغم من أنه يقر بمحاسن هذه التفاعلات ذات الهوية المرنة وغير المتجسدة بالنسبة إلى مستخدميها، فإنه يظل متشككا في قدرتها على بناء مجتمعه الأوسع: «ليس من الصعب أن نوافق على أن المجالات ذات المستخدمين المتعددين تقدم منفذا للأشخاص للعمل على حل المشكلات الشخصية بطريقة

مثمرة. ومع ذلك، فمن الحصافة الاعتقاد أن ثورة الكمبيوتر الشخصي، التي تم تصورها ذات مرة كأداة لإعادة بناء المجتمع، تميل الآن إلى التركيز على بناء المجتمع داخل آلة» (Turkle 1995: 244). وللاطلاع على نقد أشد لفكرة المجتمعات الافتراضية بالنظر إلى «المجتمعات الواقعية»، انظر – على سبيل المثال – روبنز (Robins 1996).

(٨) يبدأ ميلر بالقول: «على العكس مما يؤكد عليه ماكلوهان...» لأن ماكلوهان قد زعم، بشكل معاكس تماما، أن التلفاز كان في الأساس وسطا «لمسيا» tactile وليس بصريا. لكنه عرف «الملموسية» على أنها تفاعل متبادل للحواس بدلا من الاتصال المنعزل بين الجلد وأحد الأشياء (McLuhan 1964: 314) وهكذا، فما بدا أنه يعنيه كان التجربة الخاصة «بالاكتناف العميق» في تجربة المشاهدة بدلا من مجرد اللقاء المرئي بالصورة التي تظهر على السطح المنبسط للشاشة. فعلى سبيل المثال، يستشهد ماكلوهان بطلاب الطب الذين يشاهدون عملية جراحية مصورة تلفازيا ثم يروون أنهم شعروا كما لو كانوا يُجْرُونَها بالفعل – وأنهم كانوا «يمسكون بالمبضع» (McLuhan 1964: 328).

(٩) انظر هنا إلى مناقشة نيك ستيفنسون (Stevenson 1995: 141-2) لاحتمالات تآكل المشاعر الموجّهة نحو الآخر، والتي تعرض خلال تطور مشروعات مثل 'MeTV – التي تشتمل على اختيار مسبق للبرامج بواسطة جهاز الاستقبال التلفازي المصممة خصيصا لتواكب أذواق وأنماط حياة المشاهد المنفرد.

(١٠) في هذا الخصوص، انظر مناقشتي(Tomlinson 1997b) للاحتمالية الأخلاقية الكامنة لتغطية وسائل الإعلام «للفضائح» – خصوصا التي يُنْظَرُ إليها بشكل عام على أنها ترمز إلى تتفيه وسائل الإعلام الشعبية، لكنها، كما جادلت، تطرح احتمالات للتأمل الأخلاقي مبنية على التعاطف.

(٦)

(١) لقد أخذ هانرز هذه المواقف عن مؤلف كتب الرحلات بول ثيرو (Therou 1986). وللاطلاع على وجهة نظر مشابهة، انظر فيذرستون (Featherstone 1995: 98).

(٢) يميل هانرز، بشكل أو بآخر، إلى فكرة أنه قد تكون هناك صلة بين النزعة الكوزموبوليتانية وثقافة المثقفين – وهم أشخاص يتمتعون بما أسماه «رأس مال ثقافيا لاسياقيا» ونزعة انعكاسية، وعويصة... (و)..وتوسعية بشكل عام في تدبيرها للمعنى» (ص 246). لكن هل هناك أصداء بعيدة هنا لتحبيذ المنظور الخاص «بالمفكرين المتحررين اجتماعيا» في كتاب سوسيولوجية المعرفة لكارل مانهايم؟ (Mannheim 1960).

(٣) للاطلاع على نقد قوي «للنزعة البيئية العالمية»، انظر المساهمات المقدمة لكتاب فولفغانغ زاكس Sachs الإيكولوجيا العالمية (1993) (خصوصا الجزء الثالث).

(٤) إن الأكثر أهمية من بين هذه هو توسيع عضوية مجلس الأمن ومراجعة شروط العضوية الدائمة فيه، بالإضافة إلى الإلغاء التدريجي لحق النقض (الفيتو)، وتبنّي صيغة تمويلية جديدة لتقليل الاعتماد على المساهمة الرئيسية للولايات المتحدة (- 302 - 301 :1995 347 - 344). ولكن انظر هيلد (Held 1995: 273ff) من أجل الحجة التي تقول بأنه حتى إذا ما تم إصلاح الأمم المتحدة، فإنها ستحتاج إلى «مجلس ديموقراطي دولي» جديد مكمل لها، سيشتمل على «المنظمات غير الحكومية، وجماعات المواطنين، والحركات الاجتماعية» بالإضافة إلى الدول.

(٥) للمزيد عن هذه النقطة، انظر اقتراح سمير أمين بأن ثمة «حكومة عالمية ديموقراطية» جنينية من الممكن أن تُستهل بفرض «ضريبة عالمية تخصص للعمليات البيئية» (Amin 1977:22). إن ضآلة احتمال تطبيق مثل هذا النظام الضريبي التصاعدي توضح، بكل دقة، أوجه قصور أي مقاربة للكوزموبوليتانية تتم من خلال المؤسسات الدولية التي تتبع المنهجية التنظيمية الحالية.

(٦) للمزيد من سياسات التعاون الدولي في الحقل البيئي، انظر – على سبيل المثال – غودوين (Goodwin 1992). أما مناقشة أوستروم (Ostrom 1990) للحوكمة المؤسسية لما أسماه «موارد المستجمع المشترك»، فهي وثيقة الصلة بموضوع القضايا العالمية المشتركة. وللاطلاع على مناقشة أكثر مباشرة (من الناحية النقدية) بغرض تطوير تحليل غاريت هاردين الكلاسيكي «لمأساة القضايا المشتركة»، انظر لاش وأوري (Lash and Urry 1994: 300ff).

(٧) للاطلاع على مناقشات نقدية لدور المنظمات غير الحكومية في حقل السياسات البيئية العالمية، انظر جاميسون (Jamieson 1996) وهاجر (Hajer 1996).

(٨) يستلهم هبديغ هنا نموذج الأحداث العالمية المتلفزة – الذي يتسم بكونه استثنائيا إلى حد ما، مثل حفلات «جمع التبرعات المباشرة» Live Aid، و«أطلقوا سراح مانديلا» التي انتشرت في ثمانينيات القرن العشرين، والتي بدا في ذلك الوقت أنها توحي بأن هناك نوعا من الإمكان المُلزم ثقافيا. ولتحليل أكثر عمومية للبث التلفازي المباشر «للأحداث الإعلامية الشعائرية» مثل الألعاب الأولمبية، أو حفلات الزفاف الملكية، أو الزيارات البابوية، أو الجنائز الرسمية، انظر ديان وكاتز Dayan and Katz 1992.





ببليوغرافيا



بيليوغرافيا

Abercrombie, N. 1996: *Television and Society*. Cambridge: Polity Press.
Adam, B. 1990: *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
—— 1996: Re-vision: The centrality of time for an ecological social science perspective. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity*. London: Sage, 84–103.
Ahmad, A. 1995: The Politics of Literary Postcoloniality. *Race and Class*, 36. 3, 1–20.
Albrow, M. 1997: *The Global Age: State and society beyond modernity*. Cambridge: Polity Press.
Allen, J. and C. Hamnett (eds) 1995: *A Shrinking World: Global unevenness and inequality*. Oxford:.Oxford University Press/Open University.
Amin, S. 1997: Reflections on the International System. In Golding and Harris (eds), *Beyond Cultural Imperialism*, 10–24.
Anderson, B. 1991: *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (revised 2nd edn). London: Verso.
Anderson, J. 1995: The Exaggerated Death of the Nation-State. In Anderson et al. (eds), *A Global World*, 65–112.
—— C. Brook and A. Cochrane (eds) 1995: *A Global World: Re-ordering political space*. Oxford: Oxford University Press/Open University.
Ang, I. 1991: *Desperately Seeking the Audience*. London: Routledge.
—— 1996: *Living Room Wars*. London: Routledge.
Anzaldua, G. 1987: *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
Appadurai, A. 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In Featherstone (ed.), *Global Culture*, 295–310.
Appiah, K. A. and H. L. Gates (eds) 1998: *A Dictionary of Global Culture*. London: Penguin.
Archibugi, D. 1995: From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. In D. Archibugi and D. Held (eds), *Cosmopolitan Democracy: An agenda for a new world order*. Cambridge: Polity Press, 121–62.

Augé, M. 1995: *Non-places: Introduction to the anthropology of supermodernity*. London: Verso.
Axford, B. 1995: *The Global System: Economics, politics and culture*. Cambridge: Polity Press.
Bachelard, G. 1969: *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
Barber, B. R. 1995: *Jihad vs. McWorld*. New York: Random House.
Barber, M. 1992: *The Two Cities: Medieval Europe 1050–1320*. London: Routledge.
Barrett, M. and M. McIntosh 1982: *The Anti-social Family*. London: Verso.
Barthes, R. 1973: *Mythologies*. London: Paladin.
Baudrillard, J. 1988: *Selected Writings* (ed. Mark Poster). Cambridge: Polity Press.
Bauman, Z. 1991: *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
—— 1992: *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
—— 1993: *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
—— 1995: *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.
Beck, U. 1992: *Risk Society: Towards a new modernity*. London: Sage.
—— 1994: The Reinvention of Politics: Towards a theory of reflexive modernization. In Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization*, 56–109.
—— 1996: World Risk Society as Cosmopolitan Society? *Theory, Culture and Society*, 13. 4, 1–32.
—— 1997: *The Reinvention of Politics: Rethinking modernity in the global social order*. Cambridge: Polity Press.
Beck, U., A. Giddens and S. Lash 1994: *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.
Belasco, W. 1993: *Appetite for Change*. Ithaca: Cornell University Press.
Bell, D. and G. Valentine 1997: *Consuming Geographies: We are where we eat*. London: Routledge.
Benhabib, S. 1992: *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press.
Benjamin, W. 1973: *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*. London: NLB.
Bennett, H. S. 1990: *The Pastons and their England*. Cambridge: Cambridge University Press.
Berger, P. 1974: *Pyramids of Sacrifice*. Harmondsworth: Allen Lane.
Berking, H. 1996: Solidary Individualism: The moral impact of cultural modernisation in late modernity. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity*. London: Sage, 189–202.
Berman, M. 1983: *All that is Solid Melts into Air: The experience of modernity*. London: Verso.
Beyer, P. 1994: *Religion and Globalization*. London: Sage.
Bhabha, H. K. 1994: *The Location of Culture*. London: Routledge.
Billig, M. 1995: *Banal Nationalism*. London: Sage.
Blackwell, T. and J. Seabrook 1993: *The Revolt against Change*. London: Vintage.
Bobbio, N. 1995: Democracy and the International System. In D. Archibugi

and D. Held (eds), *Cosmopolitan Democracy: An agenda for a new world order*. Cambridge: Polity Press, 17–41.
Boulding, E. 1988: *Building a Global Civic Culture*. New York: Syracuse University Press.
Boyd-Barrett, O. 1982: Cultural Dependency and the Mass Media. In M. Gurevitch et al. (eds), *Culture, Society and the Media*. London: Methuen, 174–95.
Brook, J. and I. A. Boal 1995: *Resisting the Virtual Life*. San Francisco: City Lights.
Brooke, C. 1975: *Europe in the Central Middle Ages 962–1154*. London: Longman.
Calloway, C. G. 1994: *The World Turned Upside Down: Indian voices from early America*. Boston: Bedford Books.
Cardoso, F. H. 1982: Dependency and Development in Latin America. In H. Alavi and T. Shanin (eds), *Introduction to the Sociology of 'Developing Societies'*. London: Macmillan, 112–27.
Carey, J. 1989: *Communication as Culture*. Boston: Unwin Hyman.
Castells, M. 1996: *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I). Oxford: Blackwell.
—— 1997: *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II). Oxford: Blackwell.
—— 1998: *End of Millennium (The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. III). Oxford: Blackwell.
Castoriadis, C. 1987: *The Imaginary Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
Cerny, P. G. 1996: What Next for the State? In Kofman and Youngs (eds), *Globalization*, 123–37.
Chaney, D. 1993: *Fictions of Collective Life*. London: Routledge.
Cherubini, G. 1990: The Peasant and Agriculture. In J. Le Goff (ed.), *The Medieval World*. London: Collins and Brown, 113–38.
Classen, C. 1996: Sugar Cane, Coca-Cola and Hypermarkets: Consumption and surrealism in the Argentine northwest. In Howes (ed.), *Cross-Cultural Consumption*, 39–54.
Cleasby, A. 1995: *What in the World is Going on?: British television and global affairs*. London: Third World and Environment Broadcasting Project.
Clifford, J. 1988: *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— 1992: Travelling Cultures. In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies*. London: Routledge, 96–116.
—— 1997: *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Cohen, R. 1997: *Global Diasporas: An introduction*. London: UCL Press.
Coles, J. 1998: Oprah Uncowed. *Guardian*, 10 February, 2–3.
Collins, J. L. 1996: Development Theory and the Politics of Location: An example from north eastern Brazil. *European Journal of Development Research*, 8. 2, 56–70.

Commission on Global Governance 1995: *Our Global Neighbourhood: The report of the Commission on Global Governance*. Oxford: Oxford University Press.

Corner, J. 1995: *Television Form and Public Address*. London: Edward Arnold.

Craib, I. 1992: *Anthony Giddens*. London: Routledge.

Crowley, D. and D. Mitchell (eds) 1994: *Communication Theory Today*. Cambridge: Polity Press.

Crystal, D. 1987: *The Cambridge Encyclopaedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Culf, A. 1995: Greenpeace Used Us, Broadcasters Admit. *Guardian*, 28 August, 2.

—— 1997: BBC News Chief Bemoans Slide in Foreign Coverage. *Guardian*, 30 May, 13.

Dayan, D. and E. Katz 1992: *Media Events: The live broadcasting of history*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Delamont, S. 1995: *Appetites and Identities*. London: Routledge.

Deleuze, G. and F. Guattari 1977: *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. New York: Viking.

Dodd, P. 1995: *The Battle over Britain*. London: Demos.

Drummond, J. C. and A. Wilbraham 1991: *The Englishman's Food: Five centuries of English diet*. London: Pimlico.

Dyer, H. C. 1993: EcoCultures: Global culture in the age of ecology. *Millennium*, 22. 3, 483–504.

Eade, J. (ed.) 1997: *Living the Global City: Globalization as local process*. London: Routledge.

Featherstone, M. (ed.) 1990: *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage.

—— 1991: *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.

—— 1993: Global and Local Cultures. In J. Bird et al. (eds), *Mapping the Futures: Local culture, global change*. London: Routledge, 169–87.

—— 1995: *Undoing Culture*. London: Sage.

—— and R. Burrows 1995: Cultures of Technological Embodiment. *Body and Society (Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk)*, 1. 3–4, 1–19.

—— S. Lash and R. Robertson (eds) 1995: *Global Modernities*. London: Sage.

Fejes, F. 1981: Media Imperialism: An assessment. *Media, Culture and Society*, 3. 3, 281–9.

Ferguson, M. 1990: Electronic Media and the Redefining of Time and Space. In M. Ferguson (ed.), *Public Communication: The new imperatives*, London: Sage, 152–72.

—— 1991: Marshall McLuhan Revisited: 1960s zeitgeist victim or pioneer postmodernist? *Media, Culture and Society*, 13, 71–90.

—— 1992: The Mythology about Globalization. *European Journal of Communication*, 7, 69–93.

Fiske, J. 1987: *Television Culture*. London: Methuen.

Franco, J. 1992: Border Patrol. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies*, 1. 2, 134–142.

Frank, A. G. 1969: *Latin America: Underdevelopment or revolution*. New York: Monthly Review Press.
Fraser, N. 1987: What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and gender. In S. Benhabib and D. Cornell (eds), *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 31–56.
Friedman, J. 1994: *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
—— 1995: Global System, Globalization and the Parameters of Modernity. In Featherstone et al. (eds) *Global Modernities*, 69–90.
Fukuyama, F. 1992: *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
Game, A. 1995: Time, Space and Memory with reference to Bachelard. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities*, 192–208.
Gannaway, L. 1998: Lure of the Aisles. *Guardian Society*, 4 February, 2–3.
García Canclini, N. 1992: Cultural Reconversion. In G.Yudice et al. (eds), *On Edge: The crisis of contemporary Latin American culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 29–44.
—— 1995: *Hybrid Cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Garnham, N. 1992: The Media and the Public Sphere. In C. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 359–76.
Gates, B. 1995: *The Road Ahead*. London: Viking.
Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
Gellner, E. 1964: *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.
George, S. 1982: *Food for Beginners*. New York: Writers and Readers.
Gergen, K. J. 1991: *The Saturated Self*. New York: Basic Books.
Giddens, A. 1979: *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.
—— 1981: *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. I: *Power, Property and the State*. London: Macmillan.
—— 1984: *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
—— 1985: *The Nation-State and Violence*, vol. II of *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.
—— 1990: *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
—— 1991: *Modernity and Self-Identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
—— 1992: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Cambridge: Polity Press.
—— 1994a: *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press.
—— 1994b: Living in a Post-traditional Society. In Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization*, 56–109.
Gilroy, P. 1993: *The Black Atlantic*. London: Verso.
Goldblatt, D. 1996: *Social Theory and the Environment*. Cambridge: Polity Press.
Golding, P. and P. Harris (eds) 1997: *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, communication and the new international order*. London: Sage.
Goodman, D. and M. Redclift 1991: *Refashioning Nature: Food, ecology and culture*. London: Routledge.
Goodwin, R. 1992: *Green Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Goody, J. (ed.) 1968: *Literacy in Traditional Soceties*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1997: Industrial Food: Towards the development of a world cuisine. In C. Counihan and P. van Esterik (eds) *Food and Culture*. London: Routledge, 338–56.
Gray, C. (ed.) 1995: *The Cyborg Handbook*. London: Routledge.
Gray, J. 1997: *Endgames: Questions in late modern political thought*. Cambridge: Polity Press.
Grodin, D. and T. R. Lindhof (eds) 1996: *Constructing the Self in a Mediated World*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
Groombridge, B. 1972: *Television and the People*. Harmondsworth: Penguin.
Hajer, M. A. 1996: Ecological Modernisation as Cultural Politics. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity*. London: Sage, 246–68.
Hall, S. 1991: The Local and the Global: Globalization and ethnicities. In King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*, 19–30.
—— 1992: The Question of Cultural Identity. In S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press, 274–316.
Hamelink, C. J. 1983: *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longmans.
—— 1994: *The Politics of World Communication*. London: Sage.
Hannerz, U. 1987: The World in Creolization. *Africa*, 57. 4, 546–59.
—— 1990: Cosmopolitans and Locals in World Culture. In Featherstone (ed.), *Global Culture*, 237–51.
—— 1996: *Transnational Connections*. London: Routledge.
Haraway, D. 1991: *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of nature*. London: Free Association Books.
Harvey, D. 1989: *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
Hawkins, J. and R. Allen (eds) (1991): *The Oxford Encyclopedic English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
Hebdige, D. 1989: After the Masses. In S. Hall and M. Jacques (eds), *New Times: The changing face of politics in the 1990s*. London: Lawrence and Wishart, 76–93.
—— 1990: Fax to the Future. *Marxism Today* (January), 18–23.
Heelas, P., S. Lash and P. Morris (eds) 1996: *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.
Held, D. 1992: Democracy: From city-states to a cosmopolitan order? *Political Studies*, 40, Special Issue, 10–39.
—— 1995: *Democracy and the Global Order: From the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity Press.
Herman E. S. and R. W. McChesney 1997: *The Global Media*. London: Cassell.
Heyer, P. and D. Crowley 1995: Introduction to Innis, *The Bias of Communication*, ix–xxvi.
Hirst, P. and G. Thompson 1996: *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press.

Holmes, G. (ed.) 1988: *The Oxford History of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Horkheimer, M. and T. Adorno 1979: *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

Horsman, M. and A. Marshall 1994: *After the Nation-State: Citizens, tribalism and the new world disorder*. London: HarperCollins.

Horton, D. and R. R. Wohl 1956: Mass Communication and Para-social Interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry*, 19, 215–29.

Howes, D. (ed.) 1996: *Cross-cultural Consumption: Global markets, local realities*. London: Routledge.

Innis, H. A. 1995: *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press.

James, A. 1996: Cooking the Books: Global or local identities in contemporary British food cultures? In Howes (ed.), *Cross-cultural Consumption*, 77–92.

Jamieson, A. 1996: The Shaping of the Global Environmental Agenda: The role of non-governmental organisations. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity*. London: Sage, 224–45.

Kant, I. 1991: Perpetual Peace: A philosophical sketch. In H. Reiss (ed.), *Kant: Political writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 93–130.

King, A. D. (ed.) 1991: *Culture, Globalization and the World System*. London: Macmillan.

Kofman, E. and G. Youngs (eds) 1996: *Globalization: Theory and Practice*. London: Pinter.

Kraniauskas, J. 1992: Hybridism and Reterritorialization. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies*, 1. 2, 143–51.

Lasch, C, 1977: *Haven in a Heartless World*. New York: Basic Books.

—— 1980: *The Culture of Narcissism*. London: Abacus.

—— 1985: *The Minimal Self: Psychic survival in troubled times*. London: Picador.

Lash, S. 1994: Reflexivity and its Doubles: Structure, aesthetics, community. In Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization*, 110–73.

—— and Urry, J. 1994: *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Latouche, S. 1996: *The Westernization of the World*. Cambridge: Polity Press.

Le Roy Ladurie, E. 1978: *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village 1294–1324*. London: Scolar Press.

Leggett, J. (ed.) 1990: *Global Warming: The Greenpeace report*. Oxford: Oxford University Press.

Leonard, M. 1998: *Making Europe Popular: The search for European identity*. London: Demos.

Liebes, T. and E. Katz 1993: *The Export of Meaning: Cross-cultural readings of Dallas*. Cambridge: Polity Press.

Lull, J. 1995: *Media, Communication, Culture: A global approach*. Cambridge: Polity Press.

Lunt, P. K. and S. M. Livingstone 1992: *Mass Consumption and Personal Identity*. Buckingham: Open University Press.

Lupton, D. 1995: The Embodied Computer/User. *Body and Society*, 1. 3–4, 76–112.
—— 1996: *Food, the Body and the Self*. London: Sage.
—— and G. Noble 1997: Just a Machine? Dehumanizing strategies in personal computer use. *Body and Society*, 3. 2, 83–101.
Lyotard, J. F. 1984: *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
Maffesoli, M. 1996: *The Time of the Tribes*. London: Sage.
Manchester, W. 1992: *A World Lit Only by Fire: The medieval mind and the Renaissance*. London: Macmillan.
Mann, M. 1986: *The Sources of Social Power*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
Mannheim, K. 1960: *Ideology and Utopia*. London: Routledge and Kegan Paul.
Martin-Barbero, J. 1993: *Communication, Culture and Hegemony*. London: Sage.
Marx, K. 1973a: *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin.
—— 1973b: *Surveys from Exile*. Harmondsworth: Pelican.
—— and F. Engels 1969: Manifesto of the Communist Party. In L. S. Feuer (ed.), *Marx and Engels: Basic writings on politics and philosophy*. London: Fontana, 43–82.
—— and F. Engels 1970: *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur. London: Lawrence and Wishart.
Massey, D. 1994: *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
Mattelart, A. 1994: *Mapping World Communication*. Minneapolis: Minnesota University Press.
McClelland, D. 1961: *The Achieving Society*. Princeton: Van Nostrand.
McGrew, A. 1992: A Global Society? In S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press, 61–102.
—— and P. Lewis (eds) 1992: *Global Politics*. Cambridge: Polity Press.
McGuigan, J. 1992: *Cultural Populism*. London: Routledge.
McLuhan, M. 1964: *Understanding Media: The extensions of man*. London: Routledge and Kegan Paul.
—— and Q. Fiore 1967: *The Medium is the Message*. Harmondsworth: Penguin.
McPhail, T. L. 1987: *Electronic Colonialism* (2nd edn). Newbury Park, Calif.: Sage.
Mellencamp, P. (ed.) 1990: *Logics of Television*. Bloomington and London: Indiana University Press and British Film Institute.
Melucci, A. 1989: *Nomads of the Present: Social movements and individual needs in contemporary society*. London: Hutchinson Radius.
Mennell, S. 1985: *All Manners of Food: Eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present*. Oxford: Blackwell.
—— 1990: The Globalization of Human Society as a very Long-Term Social Process: Elias's theory. In Featherstone (ed.), *Global Culture* 359–71.
Merton, R. K. 1968: Patterns of Influence: Local and cosmopolitan influentials. In R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 441–74.

Meyrowitz, J. 1985: *No Sense of Place: The impact of electronic media on social behaviour*. New York: Oxford University Press.
—— 1994: Medium Theory. In Crowley and Mitchell (eds), *Communication Theory Today*, 50–77.
Millar, S. 1997: Family Enters Wired World. *Guardian*, 27 November, 5.
Miller, J. 1971: *McLuhan*. London: Fontana.
Millet, K. 1971: *Sexual Politics*. London: Virago.
Miyoshi M. and H. Harootunian (eds) 1989: *Postmodernism and Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
Mlinar, Z. 1992: *Globalization and Territorial Identities*. Aldershot: Avebury.
Monbiot, G. 1995: Global Villagers Speak With Forked Tongues. *Guardian*, 24 August, 13.
Montaigne, M. 1995: *Four Essays*. London: Penguin.
Morley, D. 1986: *Family Television*. London: Comedia/Routledge.
—— 1992: *Television Audiences and Cultural Studies*. London: Routledge.
—— and K. Robins 1995: *Spaces of Identity: Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. London: Routledge.
Morris, R. 1988: Northern Europe Invades the Mediterranean 900–1200. In G. Holmes (ed.), *The Oxford History of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 165–221.
Mowlana, H. 1996: *Global Communication in Transition: The end of diversity?* Thousand Oaks, Calif.: Sage.
Murdock, G. 1993: Communications and the Constitution of Modernity. *Media, Culture and Society*, 15, 521–39.
Nederveen Pieterse, J. 1995: Globalization as Hybridization. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities*, 45–68.
Nguyen, D. T. 1992: The Spatialization of Metric Time. *Time and Society*, 1, 29–50.
Oakeshott, M. 1991: *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
Ohmae, K. 1995: *The End of the Nation State: The rise and fall of regional economies*. London: HarperCollins.
Ohnuki-Tierney, E. 1993: *Rice as Self: Japanese identities through time*. Princeton: Princeton University Press.
Ollman, B. 1979: *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich*. London: Pluto Press.
Ong, W. 1967: *The Presence of the Word*. New Haven: Yale University Press.
Osborne, P. 1992: Modernity is a Qualitative, not a Chronological, Category. *New Left Review*, 192, 65–84.
Ostrom, E. 1990: *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
Papastergiadis, N. 1997: Tracing Hybridity in Theory. In Werbner and Modood (eds) *Debating Cultural Hybridity*, 257–81.
Poster, M. 1990: *The Mode of Information*. Cambridge: Polity Press.
—— 1995: *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press.
Prendergrast, M. 1993: *For God, Country and Coca-Cola: The unauthorized*

history of the great American soft drink and the company that makes it. Toronto: Maxwell Macmillan.
Reich, R. B. 1992: *The Work of Nations*. New York: Vintage.
Rheingold, H. 1994: *The Virtual Community*. London: Minerva.
Ritzer, G. 1993: *The McDonaldization of Society*. Newbury Park, Calif.: Pine Forge Press.
—— and A. Liska 1997: 'McDisneyization' and 'Post-tourism'. In C. Rojek and J. Urry (eds), *Touring Cultures: Transformations of travel and theory*. London: Routledge, 96–109.
Robertson, R. 1992: *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage.
—— 1995: Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities*, 23–44.
Robins, K. 1991: Tradition and Translation: National culture in its global context. In J. Corner and S. Harvey (eds), *Enterprise and Heritage*. London: Routledge, 21–44.
—— 1994: Forces of Consumption: From the symbolic to the psychotic. *Media, Culture and Society*, 16, 449–68.
—— 1996: Cyberspace and the World we Live in. In J. Dovey (ed.), *Fractal Dreams: New media in social context*. London: Lawrence and Wishart, 1–30.
—— 1997: *What in the World is Going on?* In P. du Gay (ed.), *Production of Culture/Cultures of Production*. London: Sage/Open University, 12–47.
Rojek, C. 1993: *Ways of Escape: Modern transformations in leisure and travel*. London: Macmillan.
Rosaldo, R. 1995: Foreword to García Canclini, *Hybrid Cultures*, xi–xvii.
Rostow, W. W. 1960: *The Stages of Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rouse, R. 1988: Mexicano, Chicano, Pocho. La migración mexicana y el espacio social del postmodernismo. *Pagino Uno*, supplement to *Unomásuno*, 31 December.
Rowe, W. 1992: War and Cultural Studies. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies*, 1. 1, 18–37.
Rushdie, S. 1991: *Imaginary Homelands*. London: Granta.
Sachs, W. (ed.) 1993: *Global Ecology*. London: Zed Books.
Said, E. W. 1985: *Orientalism*. London: Penguin.
Sartre, J.-P. 1956: *Being and Nothingness*. New York: Pocket Books.
—— 1976: *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso.
Scannell, P. 1996: *Radio, Television and Modern Life*. Oxford: Blackwell.
Schiller, H. I. 1979: Transnational Media and National Development. In K. Nordenstreng and H. I. Schiller (eds), *National Sovereignty and International Communication*. Norwood, NJ: Ablex, 21–32.
—— 1985: Electronic Information Flows: New basis for global domination? In P. Drummond and R. Paterson (eds), *Television in Transition*. London: BFI Publishing, 11–20.
—— 1995: The Global Information Highway: Project for an ungovernable world. In Brook and Boal (eds), *Resisting the Virtual Life*, 17–33.

Schlereth, T. J. 1977: *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Schlesinger, P. 1991: *Media, State and Nation*. London: Sage.

Shohat, E. and R. Stam 1994: *Unthinkng Eurocentrism*. London: Routledge.

Silverstone, R. 1994: *Television and Everyday Life*. London: Routledge.

Sklair, L. 1991: *Sociology of the Global System*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Slater, N. 1994: *The 30-Minute Cook: The best of the world's quick cooking*. London: Michael Joseph.

Smith, A. 1990: Towards a Global Culture? In M. Featherstone (ed.), *Global Culture*, 171–91.

—— 1991: *National Identity*. London: Penguin.

—— 1995: *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.

Smith, J. 1998: What's the Problem with Women? *Guardian*, 20 February, 2–3.

Spybey, T. 1996: *Globalization and World Society*. Cambridge: Polity Press.

Sreberny-Mohammadi, A. 1991: The Global and the Local in International Communications. In J. Curran and M. Gurevitch (eds), *Mass Media and Society*. London: Edward Arnold, 118–38.

—— and A. Mohammadi 1994: *Small Media, Big Revolution: Communication, culture, and the Iranian revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stallabrass, J. 1995: Empowering Technology: The exploration of cyberspace. *New Left Review*, 211, 3–32.

Stevenson, N. 1995: *Understanding Media Cultures: Social theory and mass communication*. London: Sage.

Sumption, J. 1975: *Pilgrimage: An image of medieval religion*. London: Faber.

Sztompka, P. 1993: *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.

Tansey, G. and T. Worsley 1995: *The Food System: A guide*. London: Earthscan.

Taylor, P. J. 1996: Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to new spaces. *Environment and Planning A*, 28. 11, 1917–28.

The Ecologist 1992: Global Management, Special Issue on The Commons, 22. 4, 180–2.

Therborn, G. 1995a: *European Modernity and Beyond*. London: Sage.

—— 1995b: Routes to/through Modernity. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities*, 124–39.

Theroux, P. 1986: *Sunrise with Seamonsters*. Harmondsworth: Penguin.

Thomas, A. et al. 1994: *Third World Atlas* (2nd edn). Buckingham: Open University Press.

Thompson, E. P. 1967: Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism. *Past and Present*, 38, 56–97.

Thompson, J. B. 1990: *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.

—— 1994: Social Theory and the Media. In Crowley and Mitchell (eds), *Communication Theory Today*, 27–49.

—— 1995: *The Media and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Thompson, K. 1997: Regulation, De-regulation and Re-regulation. In K.

Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation*. London: Sage/Open University, 10–52.
Thrift, N. 1990: The Making of a Capitalist Time Consciousness. In J. Hassard (ed.), *The Sociology of Time*. London: Macmillan, 105–29.
—— 1996: *Spatial Formations*. London: Sage.
Tibi, B. 1995: Culture and Knowledge: The politics of Islamisation of knowledge as a postmodern project? The fundamentalist claim to de-westernization. *Theory, Culture and Society*, 12. 1, 1–24.
Tomlinson, J. 1991: *Cultural Imperialism: A critical introduction*. London: Pinter.
—— 1994: A Phenomenology of Globalization? Giddens on global modernity. *European Journal of Communication*, 9, 149–72.
—— 1997a: Internationalism, Globalization and Cultural Imperialism. In K.Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation*. London: Sage/Open University, 117–162.
—— 1997b: 'And Besides, the Wench is Dead': Media scandals and the globalization of communication. In J. Lull and S. Hinerman (eds), *Media Scandals: Morality and desire in the popular cultural marketplace*. Cambridge: Polity Press, 65–84.
Toynbee, A. J. 1948: *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press.
Turkle, S. 1995: *Life on the Screen: Identity in the age of the Internet*. New York: Simon and Schuster.
—— 1996: Parallel Lives: Working on identity in virtual space. In Grodin and Lindhof (eds), *Constructing the Self in a Mediated World*, 156–75.
Turner, B. S. 1990: The Two Faces of Sociology: Global or national? In Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage, 343–58.
Turner, T. 1994: The Mission Thing. *Index on Censorship*, 4/5, 38–42.
Urry, J. 1995: Tourism, Europe and Identity. In J. Urry *Consuming Places*. London: Routledge, 163–70.
Van Heme l, A., H. Mommaas and C. Smithuijsen (eds) 1996: *Trading Culture: GATT, European cultural policies and the transatlantic market*. Amsterdam: Boekman Foundation.
Vidal, J. 1995: Local Heroes: Is Greenpeace just another multinational? *The Printer's Devil*, Issue G, 56–61.
—— 1996: City Soundings. *Guardian*, 5 June, 4.
Wagner, P. 1994: *A Sociology of Modernity*. London: Routledge.
Wallerstein, I. 1974: *The Modern World System*. New York: Academic Press.
—— 1979: *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1987: World-System Analysis. In A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 309–24.
Waters, M. 1995: *Globalization*. London: Routledge.
Weatherford, R. 1993: *World Peace and the Human Family*. London: Routledge.
Weber, M. 1977: Science as a Vocation. In H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber*. London: Routledge and Kegan Paul.

Webster, A. 1984: *Introduction to the Sociology of Development*. London: Macmillan.
Werbner, P. 1997: The Dialectics of Cultural Hybridity. In Werbner and Modood (eds) *Debating Cultural Hybridity*, 1–26.
—— and T. Modood (eds) 1997: *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books.
Williams, R. 1974: *Television: Technology and Cultural Form*. London: Fontana.
—— 1981: *Culture*. London: Fontana.
—— 1983: *Towards 2000*. London: Chatto and Windus.
—— 1989: *Resources of Hope*. London: Verso.
Willis, S. 1991: *A Primer for Daily Life*. London: Routledge.
Wilson, E. O. (1978): *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Wilson, T. 1993: *Watching Television: Hermeneutics, reception and popular culture*. Cambridge: Polity Press.
Winseck, D. 1997: Contradictions in the Democratization of International Communications. *Media, Culture and Society*, 19. 2, 219–46.
Wired 1995: Premier UK edition, 1.01
Wittstock, M. 1998: Hi There! And Here's Tonight's Non-news. *Guardian Media*, 19 January, 7.
Wolff, J. 1991: The Global and the Specific: Reconciling conflicting theories of culture. In King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*, 161–73.
Wolff, J. 1993: On the Road Again: Metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies*, 7. 2, 224–39.
Woodward, K. 1997: *Identity and Difference*. London: Sage/Open University.
Woolacott, M. 1995: The Mouse that Soared. *Guardian*, 19 August, 22.
Wuthnow, R. 1992: *Acts of Compassion: caring for others and helping ourselves*. Princeton: Princeton University Press.
Yearley, S. 1996: *Sociology, Environmentalism, Globalization*, London: Sage.
Young, I. M. 1990: The Ideal of Community and the Politics of Difference. In L. J. Nicholson. (ed.), *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge, 300–23.
Young, R. 1995: *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race*. London: Routledge.
Young Farrugia, J. 1969: *The Letter Box: A history of Post Office pillar and wall boxes*. Sussex: Centaur Press.
Zaretski, E. 1995: The Birth of Identity Politics in the 1960s.: Psychoanalysis and the public/private division. In Featherstone et al. (eds) *Global Modernities*, 244–59.

المؤلف في سطور

الدكتور جون توملينسون

* بريطاني الجنسية.
* أستاذ علم الاجتماع الثقافي، ومدير معهد التحليل الثقافي، نوتنغهام.
* رئيس وحدة الأبحاث المتعلقة بالدراسات الثقافية، والإعلامية بجامعة ترينت في نوتنغهام.
* حجة عالمي في الجوانب الثقافية لعملية العولمة.
* ألقى كثيرا من المحاضرات في عدد كبير من الجامعات المرموقة في أوروبا، والولايات المتحدة وشرق آسيا.
* عضو هيئة التحرير الاستشارية في كثير من المجلات العالمية.
* له كثير من الكتب والمقالات المنشورة عالميا.

المترجم في سطور

الدكتور إيهاب عبدالرحيم محمد

* ولد في جمهورية مصر العربية عام ١٩٦٥.
* تخرج في كلية الطب، جامعة أسيوط (مصر)، بمرتبة الشرف عام ١٩٨٨.
* حصل على دبلوم عال في الترجمة من كلية كامبردج (المملكة المتحدة).
* حصل على الماجستير في الإعلام الصحي من جامعة كيرتن (أستراليا).
* استشاري التقييم النفسي والتدريب على مهارات القيادة بإحدى الشركات المتخصصة في دولة الكويت.
* عمل رئيسا لقسم التأليف والترجمة في إحدى المنظمات التابعة لجامعة الدول العربية ما بين عامي ١٩٩٤ و٢٠٠٧.

* المحرر المؤسس لمجلة «تعريب الطب» عام ١٩٩٧، ومحررها حتى عام ٢٠٠٧.

* شارك في تأليف ثلاثة كتب هي: «ثورات في الطب والعلوم» (كتاب العربي، العدد ٣٦ - ١٩٩٩)؛ و«الثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي» (كتاب العربي، العدد ٦٧ - ٢٠٠٧)؛ و«دليل الإعلامي العلمي العربي» (الرابطة العربية للإعلاميين العلميين، مصر، ٢٠٠٨).

* له من الكتب المترجمة: «كيف نموت؟» (شركة المكتبات الكويتية - ١٩٩٧)؛ «البحث عن حياة على المريخ» (سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٨٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢)؛ «الطاقة للجميع» (سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٢١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٥)؛ «الصحة العقلية في العالم» (المجلس الأعلى للثقافة، ج.م.ع، ٢٠٠٦)؛ «مستقبلنا بعد البشري» (مركز الإمارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي، ٢٠٠٦)؛ «نحو شركات خضراء» (سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٢٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٦).

* له عشرات المقالات الطبية والعلمية المنشورة في دوريات منها: العربي، الثقافة العالمية، علوم وتكنولوجيا، عالم الفكر، العلوم.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

١ ـ الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات إستراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقى ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة والمترجمة - من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع

شارع جابر المبارك - بناية التجارية العقارية

ص. ب 29126 - الرمز البريدي 13150

ت 2405321 - 2417810/11 فاكس 2417809

الإمارات:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع

دبي، ت: 9714266115 - فاكس: 2666126

ص. ب 60499 دبي

السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع

الإدارة العامة - شارع الملك فهد (الستين سابقا) - ص.ب 13195

جدة 21493 ت 6530909 - فاكس 6533191

سورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

سورية - دمشق ص. ب 12035(9631)

ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:

مؤسسة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء رقم 88 - القاهرة

ت 5796326 فاكس 7703196

المغرب:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر والصحافة

(سبريس)

70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء

ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:

الشركة التونسية للصحافة

تونس - ص. ب 4422

ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع

ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220

ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:

القائد للتوزيع والنشر

ص. ب 3084

ت 3201901/2/3 ـ فاكس 3201909/7 (967)

الأردن:

وكالة التوزيع الأردنية

عمان ص. ب 375 عمان - 11118

ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف

ص. ب 224/ المنامة - البحرين

ت 294000 - فاكس 290580 (973)

عُمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام

مسقط ص. ب 3305 - روي الرمز البريدي 112

ت 700896 و 788344 ـ فاكس 706512

قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع

الدوحة ص. ب 3488 - قطر

ت 4661695 ـ فاكس 4661865 (974)

فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع

القدس/ شارع صلاح الدين 19

ص. ب 19098 ـ ت 2343954 ـ فاكس 2343955

السودان:

مركز الدراسات السودانية

الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)

فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

MEDIA MARKETING RESEARCHING

25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND CITY

NY - 11101 TEL: 4725488

FAX: 1718 - 4725493

لندن:

UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED

POWER ROAD. LONDON W 4SPY. TEL:

020 8742 3344

FAX: 2081421280

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسة داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:
العنوان:
اسم المطبوعة: مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل: نقدا/شيك رقم:
التوقيع: التاريخ: / / ٢٠٠م

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب 23996 الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

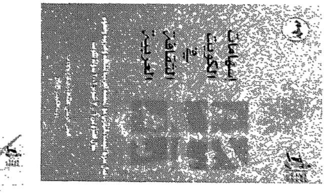
بدالة: 2416006 (00965) - داخلي: 196 / 195 / 194 / 193 / 153 / 152

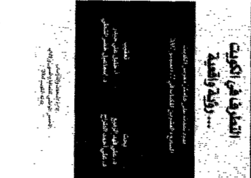


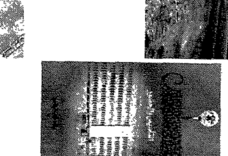


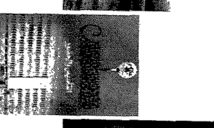
مطابع دار السياسة
تلفون: ٤٨٤٣١٥١

إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

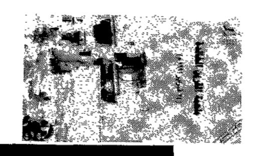




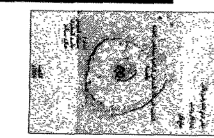














الإصدارات غير الدورية

هذا الكتاب

على الرغم من أن العولمة تمثل اليوم موضوعا لكثير من المناقشات، فإن تلك المناقشات كثيرا ما تقتصر على خطابات معينة ضمن التخصصات العلمية المحددة. وفي هذا الكتاب - ولأول مرة - يحدث الجمع بين النظريات الاجتماعية، والدراسات الثقافية في مقاربة واحدة لفهم العولمة.

يبدأ الكتاب بتحليل العلاقة بين عملية العولمة والتغيرات الثقافية المعاصرة، ثم ينتقل إلى الربط بين هذا وبين النقاشات التي تدور حول الحداثة الثقافية والاجتماعية، عبر تحليل بالغ العمق «للتجربة المعيشة» التي تتسم بالتعقيد والغموض في آن واحد.

ويجادل المؤلف بأننا نستطيع الآن رؤية نمط عام من تفكك الروابط بين التجربة الثقافية والموقع المكاني الذي نعيش فيه. ويناقش الطبيعة «غير المستوية» لهذه التجربة، من حيث علاقتها بمجتمعات العالمين الأول والثالث، بالإضا إلى تناول الحجج بشأن تهجين الثقافات، والدور المتميز الذ تمارسه تقنيات الاتصالات والإعلام في عملية «اللاتوطين ويختتم كتاب «العولمة والثقافة» بمناقشة للسياسات الثقافي للنزعة الكوزموبوليتانية.

وبأسلوبه السهل الممتنع، يمثل الكتاب الذي بين أيدين قراءة مفيدة لطلاب علم الاجتماع، والدراسات الإعلامية والدراسات الثقافية والتواصلية، كما أنه مفيد لكل من يهتم بالقراءة عن العولمة.



ISBN 978 - 99906 - 0 - 247 - 0

رقم الإيداع (٢٠٠٦٨/٢٠٠٨)